3

موافقات

محمد رجب الباردي

شخص المثقف في الرواية العربية المعاصرة

الدار التونسية للنشر

إهـــــــداء٢٠٠٨
رصيد عام

مواقفات

سلسلة يشرف عليها كمال عمران

هذه السلسلة تصدر
بالتعاون مع وزارة الثقافة

ISBN - 9973 - 12 - 140 - 6
9973 - 12 - 250 - X

محمد رجب الباردي

شخص المثقف
في الرواية العربية المعاصرة

الدار التونسية للنشر

شخص المثقف
في الرواية العربية المعاصرة

المقدمة

إنّ أهميّة دور المثقّف في المجتمع تعدّ حقيقة بديهيّة. وانشغال المفكّرين بقضيّة المثقّف والثّقافة قديم وحديث في آن.

ففي تونس مثلا وفي سنة 1956 خصّصت مجلّة الفكر عددها السّابع من سنتها الأولى لتحديد مفهوم الثّقافة ورسم «الطريق» وتوضيح المعالم، فأجرت استفتاء مع بعض الأساتذة والمفكّرين بتونس والوطن العربي حول مختلف شؤون الثّقافة وجوانبها المتنوّعة(*). وفي سنة 1978 أجرت مجلّة المستقبل العربيّ في عددها السّابع شبه استفتاء حول موضوع «اغتراب المثقّف العربي» تحديدا للأسباب الجوهريّة لهذه الظّاهرة(**) وقد يتساءل المرء وهو يقرأ مثل هذه المواضيع : إلى أيّ مدى يمكن أن ينعكس هذا الانشغال النّظرى بقضيّة المثقّف والثّقافة في الرّواية العربيّة وهي أقدر الفنون الابداعيّة على طرح القضايا ؟ لقد لاحظنا قلّة عناية نقّاد الرّواية العربيّة بموضوع المثقّف فإنْ وجد الفلّاح والأرض(***) والمرأة والجنس(****) مثلا عناية خاصّة في الدّراسات

(*) راجع مجلّة الفكر السّنة الأولى عدد 7

(**) راجع المستقبل العربي سنة 1978 عدد 7

(***) راجع « الرّوائي والأرض » عبد المحسن طه بدر الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنشر 1971 على سبيل المثال.

(****) راجع «أزمة الجنس في الرّواية العربيّة» لغالي شكري الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر 1971 على سبيل المثال

الأدبيّة العربيّة فإنّ «شخص المثقّف» في الرّواية العربيّة لم يلق مثل هذا الاهتمام وقائمة المراجع الّتي اعتمدنا عليها في هذه الدّراسة تؤكّد وجهة نظرنا.

ومع ذلك فقد اتّخذت الرّواية العربيّة منذ نشأتها من شخص المثقّف بطلا رئيسيّا. ألم يكن حامد بطل رواية زينب وهي الرّواية الأولى في الأدب العربي المعاصر حسب اعتقاد جلّ النقّاد مثقّفا ؟

ومحسن وأعمامه أبطال رواية عودة الرّوح أليسوا من المثقّفين أيضا ؟

وفي سنة 1938 أصدر توفيق الحكيم أيضا روايته «عصفور من الشّرق» وهي رواية بطلها طالب مصري ترك الأهل والوطن بحثا عن العلم والمعرفة. لكن باريس ــ الحضارة ــ تغمره بطريقة عيشها وتفرض عليه نوعا من العلاقات. فإذا بمحسن المثقّف قد أدرك أنّه يتعامل مع محيطه بأخلاقياته الشّرقيّة وإذا بالعصفور يختنق في القفص.

وفي سنة 1943 صدرت رواية «قنديل أمّ هاشم» ليحيى حقّي، فعرضت علينا كذلك بطلا من المثقّفين الّذين تعلّموا في أروبا بلاد العقل والتحرّر من التّقاليد الواهية فهذا اسماعيل يعود إلى مصر طبيبا بعد سبع سنوات قضّاها في دراسة الطبّ وكان قبل أن يغادر بلده لا يشعر بمصر الّا شعورا مبهما غير واضح لكنّه يعود وقد بدأ يشعر بنفسه كحلقة في سلسلة طويلة تشدّه وتربطه إلى بلده مصر وقد علّمته أروبا أن العلم عقيدة تفتح المغلق وتوضح المبهم ولكنّه بعد تجربة في الوطن قاسية أيقن أن العلم والايمان كشن وطبقه.

وفي سنة 1954 وقد بدأ الأجنبي المستعمر يفكّ عن أرض العرب حصاره، ظهرت رواية سهيل إدريس «الحي اللاتيني» لتبرز نمطا آخر من المثقّفين العرب ففي باريس أيضا عرف البطل المرأة على حقيقتها وقد عاش من حياته أوّلها في مجتمع طهرى متزمت. وبعد تجارب عديدة مع حوّاء الأروبيّة يكتشف ذاته فيعيش ذاك التمزّق الحادّ بين عقليّته الشّرقيّة وأفكاره الجديدة الّتي أتته من ممارسته لشيء من الواقع الأروبي. لكنّ التمزّق ينتهي بغلبة العقليّة الشّرقيّة ويعود الابن الضالّ إلى العشيرة.

فمن خلال هذه الأمثلة وغيرها كثير نتيقّن من حضور المثقّف العربي في الرّواية العربيّة منذ أن أطلّ فجرها. الّا أنّنا نلاحظ أنّ هذا المثقّف المتخيّل كان بطلا ولم يكن قضيّة وسيتأكّد لدينا أنّ قضيّة المثقّف لم تطرح في الرّواية العربيّة طرحا جدّيا الّا منذ الستينيات. إذ تزايد اهتمام الرّوائيين العرب بشخص المثقّف في مختلف صوره ومواقفه لأسباب لعلّ أهمّها اتّساع هذه الفئة الاجتماعيّة في الواقع المعيش وتزايد دورها فيه. فلم يعد الرّوائي يتّخذ من المثقّف مجرّد بطل كسائر الأبطال بل أصبح في حالات كثيرة يعتبره قضيّة هامّة من قضايا المجتمع قد تطرح أحيانا أزمة المثقّف نفسه.

فلهذا السّبب اقترحنا على أستاذنا توفيق بكّار موضوع «شخص المثقّف في الرّواية العربيّة ابتداء من السّتينات : صور ومواقف» فقبل الاشراف عليه مشكورا.

أمّا المنهجيّة التي توخّيناها فهي تعتمد أساسا على مبدإ الافادة، فقد اخترنا مجموعة من الرّوايات العربيّة صدرت في حقبة تاريخيّة محدّدة تمتدّ من سنة **1958** تاريخ صدور الطبعة الأولى من رواية «أنا أحيا» «لليلى بعلبكي» إلى سنة **1976** تاريخ صدور رواية «حبيبتي مليشيا» لتوفيق فيّاض وهي حقبة هامّة في تاريخنا العربي المعاصر نظرا للأحداث الجسام الّتي تخلّلتها والّتي لا شكّ أنّها حرّكت كثيرا من القيم والمفاهيم. وقد سعينا إلى أن تكون هذه الرّوايات نماذج مختلفة تمثّل إلى حدّ ما حضور هذا اللّون من الإبداع الأدبي في الأقطار العربيّة.

فإن اخترنا أنموذجين من مصر فذلك لغزارة الإنتاج الرّوائي في هذا البلد أمّا بالنّسبة إلى سورية ولبنان فحرصنا على أن تكون الرّواية النسائية ممثّلة حيث اخترنا أنموذجين لكلّ منهما.

وقد سعينا كذلك في اختيارنا إلى أن تكون هذه الرّوايات معبّرة بقدر الامكان عن نماذج متنوّعة من المثقّفين اعتقادا منا أننا لا نجد نمطا واحدا من المثقّفين في الرّواية العربيّة.

فإن كان شخص المثقّف واحدًا فإنّ مواقفه وصوره تختلف في أحيان كثيرة من رواية إلى أخرى تبعا لتنوع الروائيين العرب أنفسهم واختلاف انتماءاتهم الفكريّة وتعدّد مواقفهم من قضيّة المثقّف أيضا.

فعملنا إذن لا يعدو أن يكون تحليلا لهذه النّماذج الرّوائية قصد الوصول إلى رسم بعض الصوّر التي يكون عليها شخص المثقف وتحديد بعض المواقف التي يتّخذها في المجتمع.

وقد اعتمدنا أساسا على طريقة إستقرائيّة، تنطلق من النّصوص الأساسيّة في محاولة رسم هذه الصّور المتعدّدة وتحديد هذه المواقف المتنوّعة. فلا نلتجىء إلى بعض النّصوص النظريّة العامة التي عالجت موضوع المثقّف من وجهات نظر مختلفة الا لمزيد توضيح الصّورة أو تفسيرها أو لتعميق الموقف أو تحديد أبعاده.

وقد اعتمدنا في اختيار هذه النّصوص النظريّة قدرتها على الاستجابة لنماذجنا الابداعية توضيحا وتفسيرا ومرونة توظيفها حتى تكون أداة للوصول الى الغاية المرسومة.

وقد اتّبعنا في هذا البحث مرحلتين أساسيتين تتخللها مرحلة ثالثة فابرزنا في القسم الأوّل صورة المثقّف كما تبدو لنا من خلال النّصوص ثم انتقلنا إلى ابراز مواقفه مشيرين الى الصّلة الوثيقة بين الصّورة والموقف تحديدا لشخص المثقف.

ونحن لا ندّعي أنّ هذا العمل يستوفى الموضوع من جوانبه المتعدّدة إذ أنّ هذه الصّور والمواقف إن وجدت لا تنفى وجود غيرها، فكلّما تعدّدت النماذج الرّوائية تعدّدت الصّور والمواقف ونحن في عصر يلقى فيه فن الرواية ازدهارا ورواجا.

فليكن بحثنا إذن إثارة لقضيّة ولا إنهاء لها.

وفي النّهاية لا يسعنا الا أن نجدّد شكرنا للأستاذ توفيق بكّار الّذي حبانا بكلّ عناية ورعاية حرصا منه على إنجاز هذا العمل في أحسن الظروف.

الفصل الأوّل

صورة المثقّف في الرّواية العربية المعاصرة



1) مفهوم المثقّف في الرّواية العربيّة :

أن نطلب من الرّواية أن تحدّد لنا نظريّا مفهوم المثقّف قد يكون أمرا عسيرا، في حين أنّ كثيرا من الفلاسفة والمفكّرين عموما تناولوا شخص المثقّف تحليلا وتنظيرا.

وألا تكون الرّواية فلسفة ولا علم إجتماع بحكم طبيعتها الأدبية الفنّية فتلك حقيقة هيّ إلى البداهة أقرب ومع ذلك فعلينا أن نتساءل : كيف يتصوّر الرّوائيون العرب شخص المثقّف وهل يتّفقون في رسم ملامح قد تساعد على تحديد مفهوم نسبيّ له ؟

وعلى تساؤلنا أن يفضي بنا في النّهاية إلى الإجابة عن القضيّة التّاليّة : ما هي المكانة الاجتماعيّة التي يحتلّها المثقّف وهل يمثّل المثقّفون فئة اجتماعية مستقلّة ؟ أو هل هم خلافا لذلك فئات مختلفة مرتبطة بمجموعات بشريّة تحتلّ موقعا محدّدا في عمليّة الإنتاج رغم السّمات المشتركة التي تجمع بينها ؟

أ ــ على مستوى الدّال :

لعلّه من الصّعب أن نفصل بين الدّال والمدلول فهما عنصران متلازمان لا شكّ والغاية من الحديث عن الدّال في بحثنا يرمي إلى إبراز مختلف الاستعمالات اللّغويّة الّتي تحدّد

مفهوم الثّقافة والمثّقف من ناحية ومدى تعقّد هذا المفهوم من ناحية أخرى.

وسنتبيّن أنّ هذه الاستعمالات اللّغويّة تعكس الى حدّ بعيد ما يعبّر عنه المدلول تحديدا للمفهوم ذاته.

يعبّر الرّوائيون العرب في مؤلفاتهم المدروسة عن مفهوم «المثقّف» أو يشيرون إليه مستعملين كلمات متنوّعة ومصطلحات متعدّدة وهي مصطلح «مثقف» وكلمات الاشتقاق المتّصلة به (مثقّفون-تثقيف-ثقافة) ومصطلحات : أستاذ — موظف — مدرس — كاتب — فنّان — أديب — شاعر — أصحاب الكتب... اقتصاديّ — مهندس...

وهذا جدول تفصيلي يشير إلى مختلف الاستعمالات الهامة :

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
مثقّف	— أنا ككل شاب مثقّف	أنا أحيا	ص181	بمعنى متعلم
	— إنه شابّ مثقف ذو مكانة أدبية	أنا أحيا	ص195	بمعنى متعلم
	— طليعة واعية ومثقفة	الفلاّح	ص219	متعلمة (يتحدّث عن الطّلبة) لمبادىء الاشتراكيّة.
	— أنت مثقّفة	الطيّبون	ص11	متعلمة (يتحدّث عن الطّلبة) لمبادىء الاشتراكيّة.

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
مثقفون	ـــ أنا مثقّف	اللصّ والكلاب	ص45	متعلّم (دخل المدرسة وقرأ الكتب)
	ـــ أعتبر أن للمثقّف رسالة	المنعرج	ص35	متعلّم (دخل المدرسة وقرأ الكتب)
	ـــ الشّباب المثقّف المالك بزمام رأسه	المنعرج	ص47	متعلّم (دخل المدرسة وقرأ الكتب)
	ـــ إنه مرح ومثقّف	الثّلج يأتي من النافذة	ص157	ذو إهتمامات فنيّة وأدبيّة
	ـــ كان شابا مثقّفا	حبيبتي مليشيا	ص99	متعلّمّ
	ـــ أيكون هذا قدر المثقّف الذى يريد	أصابعنا الّتي تحترق	ص273	ذو إهتمامات فنية وأدبيّة
	ـــ واجب المثقّفين والأدب في المجتمع الاشتراكي	الفلّاح	ص6	بمعنى المتعلّمين (كالمعلّمين والطلبة والموظّفين)
	ـــ تدين المثقّفين	الفلّاح	ص10	بمعنى المتعلّمين (كالمعلّمين والطلبة والموظّفين)
	ـــ تدين المثقّفين	الفلّاح	ص202	بمعنى المتعلّمين (كالمعلمين والطلبة والموظّفين)
	ـــ أنتم سبب بلائنا أيّها المثقّفون	الوشم	ص54	المتعلّمون والمهتمّون

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
				بشؤون الفكر
	ـــ نحن جماعة من المثقّفين	المنعرج	ص17	المتعلّمون والمهتمّون بشؤون الفكر
	ـــ هناك محامون ومثقّفون وأثرياء	الطّيّبون	ص103	متّصلون بشؤون الفكر والعلم
	ـــ متوسّطون مثقفون	الطيبون	ص127	ضد موظّفون كبار ـــ أميّون أي موظّفون صغار.
ثقافة ، ثقافية	ـــ كانت تبدو أعلى ثقافة من زوجها	الوشم	ص54	
	ـــ عقدة الثّقافة	الفلّاح	ص103	عقدة العلم
	ـــ صاحب ثقافة متينة	الفلّاح	ص11	دراية بما تتطلّبه مهنة التّعليم.
	ـــ يجب أن يكون للثّقافة عندكم اعتبار	اللصّ والكلاب	ص147	المعرفة
	لهم آراء في المجتمع، في الثقافة	المنعرج	ص17	ما يرتبط بشؤون العقل والذّهن
	ـــ الثّقافة لمن لهم نظريات وفلسفة وعقل.	المنعرج	ص17	ما يرتبط بشؤون العقل والذّهن
	ربط الثّقافة بالظّروف الاجتماعية	المنعرج	ص35	ما يرتبط بشؤون العقل والذّهن
	ـــ يقتصر على الميدان البّاطني للثّقافة	المنعرج	ص35	ما يرتبط بشؤون العقل
	كنه الثّقافة الباطن	الطّيّبون	ص36	ما يرتبط بشؤون

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
				العقل والذّهن
	إنّ وصول القرية إلى مستوى المدينة الحضاري وخصوصا من النّاحية الثقافيّة	الوشم	ص92	ما يرتبط بشؤون العقل والذهن
تثقيف	ـ أنت بعد كلّ المجهودات الّتي بذلناها في تثقيفك...	موسم الهجرة	ص99	بمعنى التّمدين
أستاذ (منادى)	ـ يا أستاذ كريم	الوشم	ص66	كان يمتهن التعليم
			ص71	
			ص98	
	ـ أستاذ النّوري	الطيّبون	ص93	مدرّس
			ص94	
			ص109	
	ـ أستاذ (منصور عبد السّلام)	الأشجار واغتيال مرزوق	ص19	مدرّس
			ص20	
			ص21	
			ص25	
			ص30	
			ص32	
			ص37	
			ص38	
			ص148	
			ص150	
			ص205	
			ص152	

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
			ص218 ص198 ص197 ص249 ص252	
	أستاذ سامي	أصابعنا التي تحترق	ص9 ص20 ص 33 ص 35 ص37 ص39	بمعنى المكانة العلميّة والفكريّة التي يحتلها
	أستاذ (وليد)	أصابعنا التي تحترق	ص27	
	أستاذ (عبد المقصود)	ـ الفلاّح	ص91	في التّسمية شيء من التّجاوز لأنّه كان مدير مدرسة إبتدائية
	ـ أستاذ (برعي)	ـ الفلاّح	ص194	بمعنى المكانة الاجتماعيّة فهو أستاذ في المحاماة
	ـ يا أستاذ علوان	ـ اللّص والكلاب	ص34	في الاستعمال موقف ذاتي فهو أستاذ بالنسبة لسعيد مهران لا غير
أستاذ	ـ تناول الأستاذ عبد المقصود	الفلاّح	ص81	بمعنى معلمّ

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
صفة أو إسم	ـ الأستاذ عبد المقصود	الفلاّح	ص210 ص217 ص259 ص265 ص284	بمعنى معلّم
	ـ الأستاذ برعي	الفلاّح	ص191	أستاذ في المحاماة
	ـ من على باب الأستاذ برعي	الفلاّح	ص190	
	ـ همس الشّاب للأستاذ برعي	الفلاّح	ص193	أستاذ في المحاماة
	ـ ردّ الأستاذ	الفلاّح	ص193	أستاذ في المحاماة
	سكرتاريّة الأستاذ			
	ـ ضغط الأستاذ برعي على جرس مكتبه	الفلاّح	ص193	
	ـ يا أستاذ برعي ما هذه الكلمة	الفلاّح	ص194	
	... أستاذ برعي	الفلاّح	ص194 ص195 ص196 ص197 ص198 ص199 ص201 ص202 ص203	

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
	ــ صاح الأستاذ برعي	الفلّاح	ص203	
	ــ ... الأستاذ ريّان	الفلّاح	ص230 ص232 ص234 ص259	بمعنى المعلّم
	ــ من أستاذ في التاريخ المعاصر إلى شيء ما من عالم الآثار والماضي	الأشجار واغتيال مرزوق	ص23	أستاذ جامعي
	ــ الأستاذ وليد موجود من فضلك ؟	الأشجار واغتيال مرزوق	ص27	صاحب المكانة العلميّة والأدبيّة
	ــ لا تخف يا أستاذ منصور يا	الأشجار واغتيال مرزوق	ص151	أستاذ جامعي
	أستاذ في الجامعة	الأشجار واغتيال مرزوق	ص185	أستاذ جامعي
	ــ أنت الآن أستاذ التّاريخ	الأشجار واغتيال مرزوق	ص222	
	ركّز الأستاذ علوان	اللصّ والكلاب	ص33	صاحب الفضل على سعيد مهران.
	ــ الأستاذ رؤوف عَلْوَانْ	اللصّ والكلاب	ص34 ص36	صاحب الفضل على سعيد مهران
	ــ هو الصّديق والأستاذ	اللصّ والكلاب	ص35	صاحب الفضل على سعيد مهران
	ــ كنت أستاذى أيضا	اللصّ والكلاب	ص114	
	ــ مدّ الأستاذ ساقيه	اللصّ والكلاب	ص38	

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
	الطويلتين			
	ـ تعبت من العمل أستاذة	بيروت 75	ص9	مدرسة
موظّف	ـ أملت شكواها على الموظّف	الفلّاح	ص110	العون المشتغل في الإدارة
	ـ نبهّها الموظّف	الفلّاح	ص111	العون المشتغل في الإدارة
	ـ رمَى الموظّف قلمه	الفلّاح	ص111	العون المشتغل في الإدارة
	ـ ما دار بينها وبين الموظّف	الفلّاح	ص114	العون المشتغل في الإدارة
	ـ الموظّف في الحكومة	موسم الهجرة	ص44 ص69	العون المشتغل في الإدارة
	موظّف كبير.	موسم الهجرة	ص102	المشتغل في الإدارة صاحب المنصب الهام.
	ـ لا يصلح للعمل كموظّف	بيروت 75	ص6	عون في الإدارة
	ـ هذا الموظّف الأنيق	الوشم	ص42	عون في الإدارة
	ـ أصبح لي عنده راتب كأنّي موظّف	الطيّبون	ص61	عون صاحب دخل مضمون
موظّفون	ـ الوزير سيعاقب الموظّفين	الفلّاح	ص110	الأعوان العاملون في الإدارة
	ـ ليكون الموظّفون موجودين	الفلّاح	ص274	الأعوان العاملون في الإدارة
	ـ وإن كان عبد العظيم لا يرحب	الفلّاح	ص274	الأعوان العاملون في الإدارة

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
	بدعوة الموظفين			
	ــ ولكن سالم طاف يجمع الموظّفين	الفلّاح	ص274	الأعوان العاملون في الإدارة
	ــ موظّفون صغار	موسم الهجرة	ص69	الأعوان العاملون في الإدارة
	ــ نحن موظّفون	موسم الهجرة	ص102	الأعوان العاملون في الإدارة
	ــ الموظّفون أمثالي	موسم الهجرة	ص118	الأعوان العاملون في الإدارة
	ــ موظّفون عملوا	موسم الهجرة	ص134	الأعوان العاملون في الإدارة
	ــ موظّفون في وزارة المستعمرات	موسم الهجرة	ص134	الأعوان العاملون في الإدارة
	موظفون في قسم الشرق الأوسط في وزارة الخارجية	موسم الهجرة	ص134	الأعوان العاملون في الإدارة
	ــ بعض الموظفين المفصولين	الوشم	ص40	الأعوان العاملون في الإدارة
وظيفة	ــ أنا رجل خسر وظيفته	الوشم	ص42	العمل في الإدارة
	ــ تقاعد عن الوظيفة والسّياسة معا	الوشم	ص49	العمل في الإدارة
مدرّس	ــ منصور عبد السّلام مدرّس سابق	الأشجار	ص312	ما تدل عليه الكلمة لغويًا
	ــ المدرّس ــ الكاتب	الثّلج يأتي من النافذة	ص61	ما تدل عليه الكلمة لغويًا
كاتب	ــ كاتب معارض	الثّلج يأتي من النافذة	ص23	

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
	ــ أنت كاتب	الثلج يأتي من النافذة	ص32	
	ــ المدرّس الكاتب	الثلج يأتي من النافذة	ص61	
	أم بشير قالت إنّه كاتب	الثلج يأتي من النافذة	ص274	
فنّان	ــ أنا فنّان ومن المستحيل أن يخطىء حدسي	الوشم	ص101	
	ــ أما أنا ففنّان والفنّان حرّ	المنعرج	ص18	
شاعر	ــ اني في زعم النّاس شاعر	موسم الهجرة	ص71	
	ــ أنا شاعر مصاب بدوار البحر	بيروت 75	ص29	
	ــ لن أعمل صيادا من وجهة نظر البحر والشّاعر.	بيروت 75	ص32	
شعراء	ــ معشر الشّعراء	موسم الهجرة	ص71	
أديب	ــ إنّه أديب منتج	أصابعنا التي تحترق	ص148	
	ــ أنا أحترمه أديبا وإنسانا	أصابعنا التي تحترق	ص160	
مهندس	ــ ذلك التناقض الذى جعل منه مهندسا وأديبا وشاعرا ورسّاما في آن واحد.	المنعرج	ص148	
ورسّام	ــ لقتصاديّ (م	موسم الهجرة	ص72	

المصطلح	الاستعمال	الرّواية	الصفحة	المدلول
اقتصادي	سعيد)			
رجل الاقتصاد	ـ رجل الاقتصاد (م سعيد)	موسم الهجرة	ص72	
الاقتصاديّون	ـ الاقتصاديّون اليساريّون	موسم الهجرة	ص72	
تعابير أخرى	ـ بتوع الكتب	الفلاح	ص9	
	ـ اللي بيقروا الكتب	الفلاح	ص20	
	ـ من جماعة الكتب	الثلج يأتي...	ص32	
	ـ صاحب العقل والتّاريخ	اللصّ والكلاب	ص48	

من خلال هذا الجدول نلاحظ :

1) تواتر مصطلح «مثقف» (مثقّفون ثقافة تثقيف)

فكثيرا ما تتردد كلماتُ «مثقّف، مثقّفون، تثقيف وثقافة» على ألسنة أغلب الشّخصيّات في الرّوايات الّتي درسناها فكلمة مثقّف ترد على لسان لينا فياض في روايةَ «أنا أحيا» لليلى بعلَبكّي(1) كما ترد على لسان سعيد مهران في رواية «اللّص والكلاب» لنجيب محفوظ(2) ويستعمل عمار الشّيبيني

(1) أنظر «أنا أحيا» ط 2 دار مجلة شعر 1963 ص 195 : تصف لينا فياض وليدا بأنه «شاب مثقّف»

(2) ينسب سعيد مهران إلى نفسه صفة «مثقف» يقول «أنا مثقّف» أنظر اللّص والكلاب دار مصر للطباعة د ت ص 45

المهندس أو العامل المختصّ في رواية «الفلّاح» لعبد الرحمان الشّرقاوي الكلمة ذاتها مقترنة بصفة فقير(3) كما يستعملها أيضا علوان الحلّاق في رواية «الوشم» لعبد المجيد الربيعي(4).

والكلمة واردة في رواية «الثّلج يأتي من النّافذة» لحنّا مينه (5) وفي رواية «أصابعنا التي تحترق» لسهيل إدريس (6) والكلمة ترد مؤنثة في رواية «الطّيبون» لمبارك ربيع (7) وترد أيضا في رواية «حبيبتي ميليشيا» (8) أما مصطلح «ثقافة» فهو وارد في كل هذه الرّوايات تقريبا إذ يستعملها سعيد مهران (9) وبرعي المحامي (10) وقاسم (11).

وفي بعض النّصوص يرد المصطلحان معا فقد لاحظنا مثلا أنّ مصطفى الفارسي ينطق أبطال روايته «المنعرج»

---

(3) أنظر الفلّاح مؤسسات بن عبد الله 1975 ص 201 «أمثالك طبعا ما يقدروش يواجهوا عامل أو فلاح أو مثقّف فقير»

(4) يحلّل علوان الحلّاق سبب فشله السّياسي مع زملائه في السّجن معتبرا المثقّف سبب البلاء الذي أصيبوا به أنظر الوشم دار الطليعة لبنان 1978 ص 54

(5) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ط 2 دار الآداب 1977 ص 157

(6) أنظر «أصابعنا التي تحترق» دار الآداب بيروت ط 2 1967 ص 273

(7) يصف قاسم هنية بأنّها مثقفة «أنظر الطّيبون» دار الكتاب الدّار البيضاء ط 2 1980 ص 11

(8) وردت الكلمة في وصف «سرحان» أنظر حبيبتي ميليشيا ط 1 اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيّين 1976 ص 99

(9) انظر «اللّص والكلاب» ص 147

(10) «أنا عارف عقدة الثّقافة اللي عند العمّال» الفلّاح ص 203

(11) يصف حاجة التربية الى الثّقافة. أنظر الطّيبون دار الكتاب الدار البيضاء ط 2 1980 ص 11

بالمصطلحين فيردان بكثرة ملحّة تثير الانتباه [12].

وفي رواية «موسم الهجرة إلى الشّمال» يكتفي الطيّب صالح بذكر المصدر «تثقيف» على لسان أحد أبطاله. وهي المرّة الوحيدة تقريبا التّي يرد فيها هذا المصطلح [13].

فمصطلح «مثقّف، ثقافة، تثقيف» مستعمل في هذه النّصوص، وبدون أن نغوص في تحليل معنى هذا المصطلح نظريّا يجب علينا أن ندرك أنّه يعني ما يتّصل بمشاغل الذّهن ذوقا ومهنة، وهو معنى لم يرد في مناجدنا وقواميسنا العربيّة القديمة والحديثة أيضا [14] بينما ورد في المناجد الفرنسية فهذا قاموس لاروس **Larousse** يعرّف المثقّف **L'intellectuel** قائلا :

«Personne qui s'occupe, par goût ou par profession, des choses de l'esprit» [15] أي «شخص يهتمّ بمشاغل الذّهن ذوقا» أو مهنة «فتصبح الثّقافة» في هذه الرّوايات الاهتمام بشؤون الفكر والذّهن عامة تعلّما أو ممارسة فنيّة.

---

(12) (اقرأ مثلا هذه الفقرة «أنا أعتبر ان للمثقّف رسالة في الحياة فلربط الثقّافة بالظّروف الاجتماعية التي يعيش فيها المثقّف وأعتقد أنّ الحكم على ثقافة الإنسان لا يصدر عنه شخصيا بل تصدره البيئة لتحقيق أغراض مقصودة لذاتها..» أنظر المنعرج الدار التّونسية للنّشر 1980 ص 36/35

(13) يخاطب البروفسور ماكسول فستركيتن مصطفى سعيد قائلا «أنت بعد كل المجهودات التي بذلناها في **تثقيفك** كأنّك تخرج من الغابة لأوّل مرّة «موسم الهجرة إلى الشمال» دار الجنوب للنّشر 1979 ص 99

(14) أنظر مثلا «المنجد في اللّغة والأدب والعلوم» الذي ألف س 1908 ثم طوّر فيما بعد، ترد كلمة ثقافة بمعنى الحذق «ثقِف وثقُف ثقفا وثقفا وثقافة» صار حاذقا خفيفا فهو ثقف وثقُف وثقِف وثقيف

(15) Larousse Illustré 1978 p 549

2) تواتر مصطلح «موظّف»

لعلّ هذا المصطلح أفضل من غيره في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» ليحدّد بها المؤلف وضعيّة الرّاوي المثقف في اختلافها عن وضعيّة الفلّاح وقد استعمل مرّات عديدة في صيغة الفرد حينا [16] والجمع حينا آخر [17] ويستعملها عبد الرّحمان الشرقاوي بنفس المعنى تقريبا [18] ويرد المصطلح مفردا حينا وجمعا حينا آخر في روايات «بيروت 75» [19] و«الوشم» [20] و«الطيّبون» [21].

وفي جميع هذه الرّوايات يستعمل المؤلّفون هذا المصطلح بالمعنى المعروف لدينا وهو الشّخص الّذي يشتغل بشؤون الادارة براتب شهري معروف وهم يؤكّدون بصفة خاصة على أختلافه عن الشّخص الّذي يعمل بيديه كالعامل أو الفلّاح. وهذا المعنى الّذي يعبّر عنه المصطلح لا شك جديد بالنّسبة للثقافة العربيّة. فهذا أيضا المنجد يعرّف الكلمة «وظيفة» قائلا

(16) يقول محجوب «أنت صرت موظّفا كبيرا في الحكومة وأنا مزارع في هذه البلد المقطوعة «الموسم» ص 103

(17) أنظر العبارات التّالية على سبيل المثال «أما نحن **فموظّفون** لا نقدّم ولا نؤخّر» ص 103 «الموظّفون أمثالي لا يستطيعون أن يغيّروا شيئا» ص 118

(18) أنظر مثلا قوله «وإن كان عبد العظيم لا يرحّب بدعوة الموظّفين» الفلّاح ص 274

(19) أنظر الرواية ص 6

(20) أنظر الرواية ص 40

(21) أنظر الرواية ص 61

(«الوظيفة» ما يعيّن من عمل أو طعام ورزق وغير ذلك) (22) في حين لا يذكر كلمة «موظّف».

3) تواتر مصطلح «أستاذ» :

لقد لاحظنا أنّ بعض الروايات الّتي درسناها تكثر من استعمال هذا المصطلح. وهذه الرّوايات هي «الوشم» و«الطيّبون» و«الأشجار و اغتيال مرزوق» و«أصابعنا الّتي تحترق» و«اللّص والكلاب» (23) وقد دلّ هذا المصطلح في كلّ هذه الرّوايات على معنيين أساسيّين هما أوّلا الشخص الّـذي يدرس في مرحلـة ما بعـــد الابتدائيـــة (24) أو في الجامعة (25) وثانيا الشّخص الّذي يمتاز بوضعيّته الاجتماعيّة عن وضعيّة العامل أو الفلاح فقد لاحظنا أنّ بعض الرّوائيين يلقبّون بعض أبطالهم بالأستاذ وهم بعيدون عن هذه المهنة (26) ومع ذلك فقد لفت انتباهنا أيضا أنّ هذا اللّقب يطلقه عبد الرّحمان الشرقاوي على «عبد المقصود» وهو مدير مدرسة ابتدائية كما يطلقه أيضا على ريّان (27) وهو معلّم كما استعمله

---

(22) أنظر «المنجد في اللغة والأدب والعلوم» ص 1007

(23) أنظر الجدول ص 4

(24) مثلا : الأستاذ النّوري في رواية (الطّيبون)

(25) مثلا : الأستاذ منصور عبد السّلام في «الأشجار واغتيال مرزوق» والأستاذ فيّاض في رواية «الثلج يأتي من النّافذة»

(26) مثلا سامي في رواية «أصابعنا التي تحترق» برعي المحامي في رواية الفلّاح

(27) أنظر مثلا الفلاح ص 81 — ص 230 وأنظر الجدول

نجيب محفوظ على لسان سعيد مهران بالنّسبة لرؤوف علوان [28] وإن كان رؤوف علوان صحفيا فإنّه كان بمثابة الأستاذ بالنّسبة لسعيد مهران وبالتالي تصبح الصلة بين المَعْنَيَيْن دقيقة.

إلّا أنّ الرّوائيين يؤكدون أحيانا على المعنى الأوّل فيستعملون إلى جانب هذا المصطلح مصطلحا آخر وهو مصطلح «مدرس» وهذا يبدو لنا بصفة خاصّة في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» [29] وفي رواية الثلج يأتي من النافذة [30].

4) تواتر بعض المصطلحات الأخرى :

وإلى جانب هذه المصطلحات الثلاثة الرئيسية المستعملة نجد بعض الاستعمالات الأخرى لتحديد وضعيّة المثقّف فنجد مثلا حنا مينه يعرّف فياضا بأنّه كاتب [31] ويصف الرّبيعي كريم النّاصري بأنه فنّان [32] والكلمة نفسها يستعملها مصطفى الفارسي في «المنعرج» [33] وترد كلمة شاعر في «موسم الهجرة إلى الشمال» [34] وفي «بيروت 75» [35] واستعمل

(28) أنظر اللّص والكلاب ص 33 على سبيل المثال
(29) أنظر الأشجار ص 312
(30) أنظر الثلج ص 61
(31) أنظر الثلج ص 23 مثلا
(32) أنظر الوشم ص 101
(33) أنظر المنعرج ص 18
(34) أنظر موسم الهجرة ص 71
(35) أنظر بيروت 75 ص 29

سهيل إدريس كلمة «أديب» (36) كما ترد كلمتا مهندس ورسّام في «المنعرج» (37) وكلمة اقتصادي في «موسم الهجرة إلى الشّمال» (38) وأخيرا بعض العبارات التي تميّز المنتمي إلى الثّقافة كقول عبد الرّحمان الشرقاوي «بتوع كتب» أو «اللّي بيقروا الكتب» وكقول حنّا مينة «من جمَاعة الكتب» أو قول نجيب محفوظ «صاحب العقل والتّاريخ» ومعاني هذه الكلمات لا تخرج عن مدلولها اللّغوي.

ومن خلال هذا التّحليل يمكن أن نستنتج أنّ الرّوائيين قد يستعملون المصطلح الدّقيق «مثقف» لتحديد إنتمَاء البطل إلى ميدان الثّقافة وقد يميلون إلى بعض الاستعمالات التي تشير إلى هذا المفهوم بدون أن يلزموا أنفسهم باستعمال هذا المصطلح الدّقيق.

وهذه الكلمات البديلة التي استعملها الرّوائيون مرتبطة بالمهنة التّي يؤدّيها المثّقف في العالم الرّوائي ففيّاض كان فعلا أستاذا إذ كان يدرّس والرّاوى في «موسم الهجرة إلى الشّمال» كان موظّفا حكوميّا. وما من شكّ في أنّ مثل هذه المهن لا يمكن اعتبارها سمة أساسيّة من سمات المثقّف إذ لا يجوز أن نقول إن كلّ الأساتذة مثلا أو الموظّفين مثقّفون (39) الا أن أبطالنا

(36) أنظر أصابعنا ص 148
(37) أنظر المنعرج ص 148
(38) أنظر الموسم ص 72
(39) ولهذا السبب يعرّف أبو القاسم سعد الله المثقّف قائلا «نعني بالمثقّف هنا الانسان العربي الذي بلغ درجة من المعرفة جعلته ينظر إلى مجتمعه وإلى العالم كلّه بمنظار واع شامل وناقد. أنظر «أزمة المثقف الثوري في الوطن العربي» الآداب عدد 4 1966

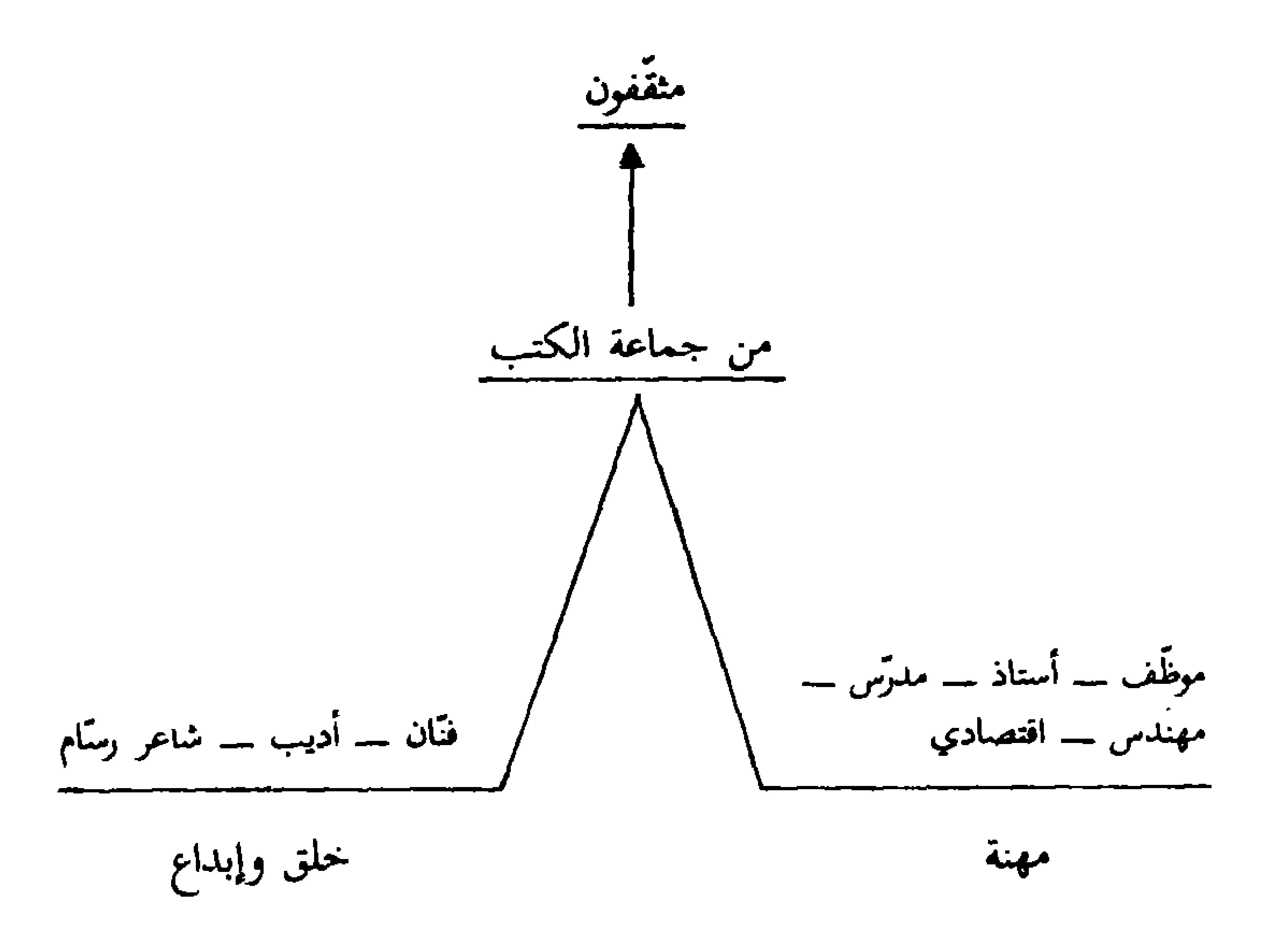
يوظّفون مهنهم لغايات يحتمها وعيهم الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي عامة (39م) فصحيح أنّ منصور عبد السلام مثلا كان مدرّسا للتّاريخ قبل أن يطرد من الجامعة تعسّفا ولكنّه لا يعتبر مادة التّاريخ مادة جامدة وإنّما يحاول أن يوظّفها لغاية سياسيّة واضحة.

وفياض أيضا في رواية «الثلج يأتي من النّافذة» كان مدرّسا لكنّه كان مدرّسا تقدّميا يوظّف مهنته خدمة لأفكاره التقدّمية ومقاومة لما يراه «رجعيّا» في تفكير الآخرين وممارستهم.

وهي كذلك مرتبطة بهواية الخلق والإبداع التي يتعاطاها بعض الأبطال في الرّوايات المدروسة وبواسطتها يلجُون عالم الثقافة والمثقّفين.

وهكذا يمكن أن نقسّم هذه الاستعمالات إلى مجموعتين أساسيتين : مجموعة دالة على المهنة وأخرى دالة على الهواية الفنية يربط بينهما مصطلح واحد وهو مصطلح «مثقّف» الذى يعني إلى حدّ بعيد شخصا يهتمّ بالكتب أي يشتغل بشؤون الفكر والذهن كما أسلفنا (أنظر هذا الرسم)

(39م) ولهذا السبب يعرّف أبو القاسم سعد الله المثقّف قائلا «نعني بالمثقّف هنا الانسان العربي الذي بلغ درجة من المعرفة جعلته ينظر إلى مجتمعه وإلى العالم كلّه بمنظار واع شامل وناقد. أنظر «أزمة المثقف الثوري في الوطن العربي» الآداب عدد 4 1966



وهكذا نلاحظ تداخلا في الاستعمال اللّغوي وهو تداخل لا يعكس تردّد الرّوائيين المعاصرين في استعمال المصطلح الجديد في الثّقافة العربيّة بقدر ما يعكس عمق هذا المفهوم. كما يعكس أيضا وضعيّة اجتماعيّة هامّة. فالمجتمع العربيّ الحديث حسب اعتقادنا لم يعرف بصفة مطّردة نمط المثقّف الذى يعيش بواسطة الانتاج الثقافي منقطعا عن ممارسة مهنة أخرى، وهو حتّى إن وجد فلا يكون النّمط الوحيد المحدّد لهذا النّوع الاجتماعي.

وفي النّهاية يعكس هذا التّداخل أيضا في الاستعمال اللّغوي تداخلا في مفاهيم «ثقافة» و«علم» و«معرفة» لدى عامّة النّاس فهم في غالب الأحيان لا يدركون إدراكا تاما الحدّ الفاصل بين العلم والثّقافة أو بين المعرفة والثّقافة ذلك أن العلم يعوّل عليه كثيرا في «صناعة المثقّفين». فاختلاف الأستاذ أو

المدرّس أو الموظّف أو المهندس عَن بقيّة النّاس يتمثّل في أنّهم يعرفون ما يجهله غيرهم من علم بأنواع المعرفة سواء كانت علما يلقّن أو قوانين (يطبّقه الموظّفون تسييرا لشؤون الادارة).

ب) على مستوى المدلول :

إذا عني المثقّف اصطلاحا كلّ إنسان مفكّر، فإنّ كلّ النّاس مثقّفون [40] ولكن «ليس لكلّ البشر وظيفة المثقّفين في المجتمع» [41] وتلك هي القضيّة. فقد لاحظنا أنّ الأشخاص الرّوائيين (الأبطال) الّذين يعتبرون أنفسهم مثقّفين يتميّزون عن بقية الأشخاص. فهم يبدون مغايرين. فمنصور عبد السّلام لا يشبه إلياس نخلة، التّاجر المتجّول [42] وحلاق «الوشم» لا يشعر بأنّه في مستوى كريم النّاصرى رغم انتمائهما إلى نفس التّنظيم ووجودهما في نفس الظّروف داخل المعتقل [43] وفي

---

(40) يقول قرامشي «كلّ إنسان مهما كانت المهنة الّتي يعمل بها وحتى خارج مجال مهنته «يمارس نوعا من النّشاط الثّقافي» أي أنّه «فيلسوف فنّان، إنسان متذوّق يشارك فيتصوّر ما عن العالم، لديه خطّ واع بمسلك أخلاقي ومن ثمّ فإنه يسهم في دعم أو تعديل تصوّر ما عن العالم أي يثير سبلا جديدة في التّفكير «غرامشي سلسلة أعلام الفكر العالمي» تأليف انطونيو بوزوليني، ترجمة سمير كرم ـــ المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر ص 182

(41) أنظر نفس المرجع ص 182

(42) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 206. أنظر قوله «لا تشبه في شيء إلياس نخلة»

(43) أنظر الوشم ص 54 «إنّ سبب بلائنا أنتم أيّها المثقّفون لماذا لا تتركونا وشأننا وترفعون عنا وصايتكم التي لا نريدها»

رواية «الثلج يأتي من النّافذة» تمنّى الأب لو كان ابنه فياض بحّارا أو راعيا (44) ذلك لأنّه حسب جوزيف المثقّف «إنسان غير عادي شاذ» (45) وحسب أبي روكز إنسان يتميّز عن غيره، فلا بد أن يتوفّر لديه مالا يتوفّر لدى غيره (46) ولاحظ مصطفى في رواية «بيروت 75» حالما اتصل بحياة الصيّادين أن هؤلاء يختلفون عن المثقفين في قلّة ثرثرتهم (47) ولأمر ما أحسّ أنه يصعب عليه أن يكون صيّادا فقد أصابه دوار البحر (48) وكذلك لا يخفي عبد العظيم في رواية الفلّاح، سخريته من المثقّفين (49).

وأحسّ سعيد مهران أنّه بثقافته يختلف عن غيره ممن يقف في سجن الحياة الاجتماعيّة تطارده عيون العَسَسِ في كلّ مكان (50).

وكذلك تعي لينا في رواية «أنا أحيا» بسلوكها المغاير لسلوك بنات جنسها (51).

---

(44) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 83
(45) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 139
(46) «سليمان لم يكن عنصر عمل فقط، هذا يمكن توفيره في غيره» نفس المصدر ص 334
(47) أنظر ص 27
(48) أنظر ص 29
(49) أنظر الفلّاح ص 20
(50) اللّص والكلاب ص 147
(51) أنظر خاصة موقف الأم منها ص 184 — ص 168، وموقفها هي من أمّها ص 106

وهكذا يتضح لنا أنّ المثقّف يختلف في صورته عن التاجر والحلّاق والبائع المتجوّل والعامل وعن كلّ الفئات الاجتماعية الأخرى في بعض الأحيان.

ولمزيد التّوضيح، هذا رسم لصورة المغايرة لدى المثقّف كما تبدو من خلال الرّوايات المدروسة :

جدول رقم 1

المهنة	المثقّف	الشخص المغاير	الرّواية
1 التلميذ :	مصطفى	بحّار/صيّاد	بيروت 75
2 الأستاذ :	كريم النّاصري	حلّاق	الوشم
3 الموظف :	الرّاوي أو المثقّفون عامة	فلّاح	الفلاح
4 الأستاذ :	منصور عبد السّلام	بائع متجّول	الأشجار وإغتيال مرزوق
5 الأستاذ والكاتب	فيّاض	عامل / بحّار / راعٍ	الثلج يأتي من النّافذة
6 العامل المتعلّم :	سعيد مهران	كلّ النّاس	اللصّ والكلاب
7 الطّالبة :	لينا	المرأة	أنا أحيا

والسؤال المطروح علينا هو الآتي : بماذا يمتاز المثقّف عن غيره من الفئات الاجتماعية الأخرى أو فيم يختلف عنها ؟

وهذا السؤال في حدّ ذاته يطرح قضيّة مصادر ثقافة «المثقّف» سعيا إلى الوصول الى تحديد مفهوم نسبيّ للمثقف من خلال هذه النّصوص ذاتها.

1) تحديد مفهوم «المثقّف» من خلال مصادر ثقافته

1 ـــ **المدرسة** : إن ما يميّز المثقّف عن البحّار أو الصّياد أو الحلّاق أو البائع المتجوّل ذهابه إلى المدرسة أوّلا، فكل الأبطال المثقّفين في الرّوايات المدروسة ذهبوا إلى المدرسة. وهذا جدول يحدّد مستوياتهم العلمية ونوعها.

نوعيّة الدّراسة	المستوى التعليمي	البطل	الرّواية
تقليديّة	الكتّاب	الشّيخ طلبة	الفلّاح
عصريّة	المدرسة الابتدائية	سعيد مهران	اللصّ والكلاب
عصريّة	المدرسة الثانويّة	عبد المقصود	الفلّاح
	المدرسة الثانويّة	فرح	بيروت 75
	المدرسة الثانويّة	دهريّة	حبيبتي ميليشيا
	الجامعة	سامي	أصابعنا الّتي تحترق
	"	بهاء	أنا أحيا
	"	لينا فيّاض	أنا أحيا
	"	الرّاوي	موسم الهجرة إلى الشّمال
	"	مصطفى سعيد	موسم الهجرة إلى الشّمال
	"	عادل	المنعرج
	"	الرّاوي	الفلّاح
	"	كريم النّاصري	الوشم
	"	قاسم	الطّيّبون
	"	منصور عبد السّلام	الأشجار واغتيال مرزوق
	"	ياسمينة	بيروت 75
	"	فيّاض	الثّلج يأتي من النافذة

وهكذا يمكن أن نضبط الاحصائيّة التالية :

(1) عدد الذين تعلّموا في الكتّاب = 1
(2) عدد الذّين انتهى تعليمهم في المدرسة الابتدائية = 1
(3) عدد الذين انتهى تعليمهم في المدرسة الثانويّة = 3
(4) عدد الذين وصلوا إلى الجامعة = 12

إنّ هذه الاحصائيّة تؤكد أن جلّ الأبطال المثقّفين تعلّموا تعلّماً عصريّا إذ وصلوا إلى الجامعة ومنهم من أصبح فيها مدرّسا [52] والقليل منهم اكتفى بالتعليم الابتدائي. ثم إنّ التعليم التقليدّي في الكتاتيب أو المدارس القرآنية يكاد يزول نهائيّا فباستثناء الشيخ طُلبة [53] الذي يمثّل نمطا قديما وتقليديّا من المثقّفين لا نجد من زاول تعليمه في مثل هذه المدارس القرآنية.

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ سعيد مهران [54] هو الوحيد الذي لم يتجاوز التّعليم الابتدائي ومع ذلك استطاع أن يكون مثقّفا.

فهذه الملاحظات تؤدّي بنا إلى الاستنتاجات التّالية :

(1) إن «تحديث» التّعليم و«تعصيره» قبيل الستينات وما بعدها في المجتمعات العربيّة [55] أدّى إلى ظهور نمط جديد

---

(52) منصور عبد السلام وفياض في روايتي الأشجار واغتيال مرزوق، والثلج يأتي من النّافذة

(53) في رواية الفلاح

(54) في رواية اللّص والكلاب

(55) يكفي أن نشير إلى مصير الجامعة الزيتونيّة

من المتعلّمين يكاد يقضي على النمط التقليدي وهذا النّمط ساهمت في تخريجه الجامعات العربيّة والأروبيّة. فلينا فيّاض وبهاء وكريم النّاصرى وقاسم تخرّجوا من الجامعات العربيّة بيد أنّ مصطفى سعيد والرّاوين في «الفلّاح» و«موسم الهجرة إلى الشمال» وعادل وسامي ومنصور عبد السّلام مثلا، كلهم تخرّجوا من الجامعات الأروبية.

(2) فالتّعليم العصرى إذن مكّن هؤلاء المثقّفين من التكوين الأوّلي. ولذلك قلّ في هذه الرّوايات المدروسة وجود المثقّف العصامي الّذي لم يتخرّج من المدرسة الثّانوية أو من الجامعة مثل سعيد مهران ولعلّ ذلك يعود إلى قلّة الهياكل الثقافيّة التي تستطيع أن تعوّض الجامعة وحتى إن وجدت فقد تكون غير موظّفة لكي تقوم بمثل هذا الدّور فيكفي أن نشير على سبيل المثال إلى قضيّة «وسائل الاعلام الجماهيري» ومدى توظيفها.

فالمدرسة إذن حسب هذه الرّوايات هي المصدر الأساسي الذي منه يأخذ المواطن العربيّ تكوينه الثّقافي الأوّلي وقد نبالغ عندما نخصّ المدرسة العربيّة بهذا الدّور الهام في تكوين المثقّف فكل المثقّفين ينهلون أوّلا من المدارس وهي حقيقة يقرّ بها بعض علماء الاجتماع (56).

إلّا أنّ المدرسة ليست وحدها «صانعة» المثقّفين.

---

(56) راجع قرامشي ص 184

ب) الكتب

ذلك أنّ لقراءة «الكتب» دورا لا يقلّ أهميّة بالنّسبة لتكوين المثقّف العربيّ. وما لا شكّ فيه أن الكَتب تقرأ في المدارس، لكنَّ الكتب التي نعنيها هيّ تلك التي يتمكّن منها المواطن خارج المدرسة وهي قد تكون ممنوعة فتقرأ خلسة بعدما تعبر الحدود.

فما لاحظناه في الرّوايات إلحاح الأبطال المثّقفين على الكتب ودورها في تكوينهم وإدراكهم للواقع الّذي يعيشونه. فقد تعلّم سعيد مهران الذي لم يواصل دراسته حبّ الكتب (57) وقد أحبّ منصور عبد السّلام «القراءة كثيرا» إلى درجة أنّ الكتاب بالنّسبة له «يعادل رجلا» (58) ونراه في مواطن عديدة من الرّواية يصف شغفه بالكتب منذ طفولته الأولى (59) ويحمّل هذه الكتب مسؤولية مأساته وأزمته (60). والمثّقفون كما يراهم عبد العظيم، الفلّاح الذي لم يدخل المدرسة هم أولئك الّذين «بيقروا الكتب» (61) أما فياض فقد اعتبره أبوه خاسرا لأنّه «لا

(57) فها هو يخاطب رؤوف علوان قائلا «وعلّمتني حبّ الكتب وناقشتني كأني ندّ لك» راجع اللّص والكلاب ص 124

(58) راجع الأشجار واغتيال مرزوق ص 163

(59) راجع الأشجار واغتيال مرزوق ص 169

(60) إقرأ قوله «... لأصبحت نوعا اخر من الرّجال «هذا النوع الذي يفهم الواقع، يعيش فيه ويتعامل معه دون أن يكفر أو يستسلم» الأشجار ص 166 دار العودة بيروت 1973

(61) الفلّاح ص 20

يهتم بغير الكتب» (62) الّتي هي بمثابة المصيبة (63) وهو في النّهاية «عِتُّ كُتُبٍ» (64) وقد كان كريم النّاصري مغرما بقراءة الكتب (65) وقد أحسّ مصطفى ابن البحّار في يوم ما أنّ زمن القراءة والكتب الّتي استأجرها من المكتبات والأصحاب قد انتهى (66).

وقد مرّ بهاء بتجربة الكتب فكانِ «يقرّب الكتاب من صدره ويحني رأسه ليقبله» (67) وفرح كان «غاوى» قراءات (68) وكذلك الشأن بالنّسبة لقاسم (69).

لكن ما هيّ مضامين هذه الكتب التي يصرُّ البطل المثقّف على قراءتها ؟

إن بعض الرّوايات تمدّنا ببعض المعلومات عن هذه الكتب. فمنصور عبد السّلام يكتفي بأن يصف هذه الكتب بـ«الجيّدة» ولكنّها جعلته يرفض العالم الذى يعيش فيه فنفهم

---

(62) الثلج يأتي من النافذة ص 18
(63) راجع نفس المصدر ص 28 — ص 83/82
(64) راجع نفس المصدر ص 17
(65) الوشم ص 55
(66) راجع بيروت 75 ص 28
(67) راجع أنا أحيا ص 255
(68) راجع بيروت 75 ص 77/20
(69) لاحظ هذه العبارات «يضغط المجلّد العريض على صدره» «الكتاب ما زال الى صدره» الطيّبون ص 14

أنّها كتب سياسيّة وهي نفس الكتب التي قرأها فيّاض وجعلته يجنّ بالسّياسة (70) وقرأها سعيد مهران (71).

فقراءة هؤلاء الأبطال هي تلك الّتي دعتهم إلى اتخاذ مواقف من الأطر التي تحيط بهم مهما كان نوع هذه المواقف وهي الّتي ستحدّد فيما بعد مواقفهم من أهمّ القضايا التي تعترضهم في حياتهم. وما يجب تأكيده أهمية هذه القراءات بالنّسبة للمثقّف العربيّ من خلال هذه الرّوايات، فلعلّها أهمّ من المدرسة لأنّ المدرسة وهي بيد صاحب جهاز الحكم، من خلالها يبث عقيدته السياسية والاجتماعية. قد تخيب في تكوين المثقّف في حين لا يخيب «الكتاب الجيّد» في ذلك.

وهذه الكتب تتلاءم مع نوعيّة التّعليم الذي يلقاه المثّقف، فهي كتب تثير لا شكّ قضايا المجتمع الحديث وبالتّالي فهي تشارك في صنع «المثقّف العربي الحديث» فقد مضى عهد الكتب الصفراء التي كان يلتجيء اليها الشيخ طلبة ليلقي خطبه في المسجد.

ج : ممارسة الابداع الفنّي

الّا أنّ مثقّف الرّواية العربيّة ليس فقط متعلّما قارئا، فهو أيضا فنّان، إذ يلتجيء إلى ممارسة الابداع الفنّي ليوظّف علمه وقراءته

(70) راجع الثلج يأتي من النّافذة ص 122

(71) يصف غالي شكري قراءات سعيد مهران قائلا «ثقافة سعيد إذن ليست ذلك النّوع من القراءات الرّخيصة» إنّها المعاناة الكاملة لفكرة الحريّة التي لم تفارقه لحظة منذ خروجه من السّجن» المنتمي دراسة في أدب نجيب محفوظ ص 280

توظيفا فنيّا. وللابداع الفنّي مدارسه ومذاهبه ونظرياته ولذلك نعتبره مصدرا آخر من مصادر ثقافة «المثقّف» العربيّ.

فقد لاحظنا أنّ الكثير من الأبطال الرّئيسيّين في الرّوايات المدروسة ممّن يمارسون أنشطة فكرية أو فنيّة عامّة. فياسمينة وفرح ومصطفى شعراء في رواية بيروت 75 (72) وفيّاض يكتب القصّة (73) وفي رواية «أصابعنا التي تحترق» جل الأبطال من الأدباء، فسامي مؤلف رواية على ضفاف السّين ووحيد التّاجر قصّاص وعصام شاعر وكريم أديب، وعادل «المنعرج» أديب شاعر ورسّام (74) ولقد كان كريم النّاصرى شاعرا قبل دخوله السّجن، وكذلك مصطفى سعيد في رواية «موسم الهجرة الى الشّمال» (75).

ولعلّ ما يثير الانتباه في هذا الموضوع ميل المثّقف في الرّواية العربيّة إلى قول الشّعر وكتابة القصّة في حين نراه لا يهتّم اهتماما كبيرا بالفنون التشكيلية والفنون الجميلة عامة. فلا نجد الّا عادلا في رواية «المنعرج» يمارس الرسم.

وهذه الملاحظة تعكس الى حدّ بعيد اهتمامات المثقّفين الفنيّة، فلا يزال الشّعر يحتلّ مكانة ممتازة في الابداع الفنّي

---

(72) يقول مصطفى «وداعا يا زمن كتابة الشّعر» ويقول أيضا «أنا شاعر مصاب بدوار البحر» راجع «بيروت 75» ص 28 — 29

(73) راجع «الثلج يأتي من النافذة» ص 37/36

(74) راجع «المنعرج» ص 148

(75) راجع «موسم الهجرة الى الشمال» ص 142 «كان يعالج الشعر وواضح من كثرة ما شطّب فيها (القصيدة) وبدّل وغيّر في كلماتها أنه هو الآخر كان يحسّ برهبة أمام الفن»

ذلك أن المثقّف العربي لا يزال ابن «أمة شاعرة» تعتبر المنظوم «أحد شقّي البلاغة» أرقى الألوان الأدبية والفنيّة.

وبعد الشّعر تأتي القصّة، وبدون أن نلج جدلا قد لا يفيد [76] لا شكّ في أن المثقّف العربي يرث خيالا روائيا خصبا. أثراه بما ظهر في عصرنا الحديث من دراسات في هذا الموضوع والمهمّ أنه وجد في هذين «الفنين» مجالا واسعا للتعبير عن أفكاره وآرائه.

وهكذا ندنو شيئا فشيئا من تحديد مفهوم «المثقف» من خلال الرّواية العربيّة. فالمثقف على مستوى الاستعمال اللّغوي رجل يهتمّ بمشاغل الفكر ومن خلال مصادر ثقافته، يبدو لنا رجلا متعلّما في المدارس على آختلاف مستوياتها، نهل من الكتب «الجيّدة» التي تمكن منها ولعلّها سمحت له بأن يمارس الابداع الفنّي، ولكن هل تكفي هذه السّمات «الفوقية» لتحديد هذا المفهوم ؟

2) تحديد مفهوم «المثقف» من خلال البنية الاجتماعية.

لكي يكتمل التحديد يجب البحث في انتماء «المثقف» الاجتماعي فما وضعيته الاجتماعية، وهل ينتمي إلى فئة اجتماعية مستقلّة عن بقية الفئات الاجتماعية الأخرى ؟

---

(76) ذلك الجدل حول القضيّة المتعلّقة بصلة القصّة الحديثة بالتراث الأدبي القديم راجع محمد يوسف نجم «القصّة في الأدب العربيّ الحديث» ط 3 1966 — دار الثقافة — بيروت — لبنان

إن فكرة «المغايرة» التي حاولنا ابرازها [77] بداية جواب عن هذين السؤالين الهامين ان الرّوائي العربي يبرز بطله المثقف في صورة مغايرة لأبطاله الآخرين أو هكذا يجعله يشعر ويفكّر بل نلاحظ أن البطل في بعض الرّوايات التي درسناها يشكو من عقدة هي عقدة الاحساس الملحّ بوضعه الاجتماعي أي أن يكون مثقفا عاملا بالفكر فيود لو يتخلص من هذا الاحساس، لكن محاولته تبقى بدون جدوى.إن صورة العامل «الكادح» هي المثل الأعلى والمطمح الذى يسعى إليه وهو في الواقع يريد أن يخرج من وضع المفكر الى وضع المنتج، فيصبح العمل اليدوي في بعض الحالات بمثابة عملية تطهير لدى المثقف. ففي «الفلاح» يعترض عمّار الشيبيني على اعتباره مهندسا [78] وقد أحس منصور عبد السّلام بعد ما مرّ بتجربة العمل القاسية أنه يجب أن يبدأ من جديد ولكن هذه المرّة لن يكون أستاذ التّاريخ المعاصر أو مترجما في بعثة الآثار بل سيكون عاملا لعلّه يصبح نوعا آخر من الرّجال، هذا النّوع الذى يفهم الواقع [79] وقد انتقل فيّاض من عمل يدوي الى آخر فتارة يراه عاملا في مطعم وأخرى في قطاع البناء وطورا في «مصنع المسامير» وان كانت الظروف القاسية التي عاشها في لبنان أثناء هجرته الاضطرارية هي التي دعته الى مثل هذه الاشغال فإن «أباروكز»

---

(77) راجع ص 37 من هذا البحث.

(78) راجع الفلاح ص 119. لاحظ هذه العبارة «أنا مش مهندس، أنا عامل فني»

(79) راجع الأشجار واغتيال مرزوق ص 229

صاحب المصنع أشاد بشرف هذا الشغل (80).

ويصبح العمل اليدوي عنده تجربة النضال والصّمود (81) ولكن رغم هذه المحاولة يبقى المثقف في أغلب الحالات مثقفا والعامل عاملا ويظل خليل النقابي لا يثق في فياض (82) فقط أصبح مصطفى في «بيروت 75» بحّارا ولكن مصطفى بطل ثانوى وهو تلميذ لم يحتل موضعا معينا في الانتاج وهكذا يمكن أن نستخلص أن الرواية العربيّة تبرز المثقف عنصرا اجتماعيا منتميا الى فئة مستقلة هي جماعة «المثقفين».

ولكن هل يمكن في واقع الحياة أن نتحدّث عن جماعة المثقفين ؟ تلك هي المعضلة. ان الماركسية وهي تؤمن بالتحليل الطبقي للمجتمع تنفي وجود فئة مستقلة تعرف بالمثقفين اذ أنها تعتبرهم بالضرورة منتمين الى جماعة اجتماعية معينة تحتل موقعا دقيقا في الانتاج ووظيفتهم بلورة الوعي الطبقي لدى هذه الجماعة رغم توهمهم بأنهم يمثلون حركة ذاتية (83)

(80) راجع قوله في «الثلج يأتي من النافذة» ص 335 «تظاهر بانه عامل، تأمل. حط به الزمن فاشتغل في معمل وماذا في العمل ؟ شرف ولا يشغل فيه الا الشريف

(81) يخاطب فياض صديقه قائلا «ساعدني فقط في الحصول على عمل وليكن عملا جسمانيا بعيدا عن الصحافة وجوّها». نفس المصدر ص 38 — 39

(82) يقول فياض عن خليل «لا يثق.. انه لا يثق بالمثقفين» نفس المصدر ص 38

(83) راجع في هذا المجال قرامشي الذي يقول حرفيا «ان أية جماعة اجتماعية تخلق مجموعة أو أكثر من المثقفين وظيفة هؤلاء المثقفين هي إعطاء هيمنة ووعي بوظيفتها الخاصة للجماعة الاجتماعية التي نشأت عنها وعي

وقد أكد بعض الماركسيين العرب هذه الفكرة، فهذا عزيز السيد جاسم يرى «أن النظر إلى المثقفين كطبقة ذات خصائص مميزة أصبح علامة تشير الى البؤس التحليلي وغياب الوعي العلمي من حيث أن الطبقة ليست صنفا أو تجمّعا ثقافيا أو دينيا أو اجتماعيا بل ان الطبقة هي مجموعة كبرى من أفراد تجمعهم علاقات واضحة ومحددة ومتشابهة بالنسبة لوسائل الانتاج» (84) بيد أن بعض الدراسات العربية الحديثة المتأثرة بأحدث الدراسات الماركسية المتطورة تحشر المثقف ضمن ما يعرف بالبرجوازية الصغرى التي يعتبرونها بمثابة الطبقة أو شبيهة بها نظرا لدورها الهام في المجتمع العربي المعاصر(85).

ولذلك يمكن القول إن الرّواية العربية تعكس إلى حد بعيد هذا الموقف الأخير فيصبح المثقف هذا الرجل المنشغل بمهام الفكر المتعلم في المدارس والغارق في بطون الكتب والمنتمي الى مجموعة بشرية تكاد تكون مستقلة وهي البرجوازية الصغرى.

فالمفهوم إذن واضح على المستوى الدّال والمدلول ومع ذاك هناك ثلاثة ملاحظات لا بد من إبرازها.

1) إن العلاقة بين الدّال والمدلول تكاد تكون علاقة تطابق:

بوظيفة تتجاوز مجرد المجال الاقتصادي وتصل الى الصّعيد السياسي والاجتماعي ومع ذلك فان المثقفين يعتقدون أنفسهم مستقلين وأن حركتهم ذاتية وليسوا واعين بحقيقة كونهم مرتبطين بجماعة اجتماعية محدّدة هم التعبير عنها» قرامشي ص 182

(84) راجع مقاله «سمات المثقف الثوري» الآداب عدد 7 1968 ص 6

(85) راجع مثلا عبد الله العروي في كتابه «أزمة المثقفين العرب وفيه يشير الى اتساع هذه الفئة في المجتمع العربي المعاصر ص 65

فالدّال يعكس إلى حدّ بعيد المدلول في تحديد مفهوم المثقف فاذا كان المثقف حسب المصطلحات المستعملة هو الشخص المشتغل بشؤون الفكر عن طريق المهنة والممارسة الفنية فان المثقف في العالم الرّوائي هو فعلا رجل متعلم (مما سيجعله قادرا على الاشتغال ببعض المهن الخاصة) قارىء كتب وممارس للابداع الفني وبذلك يكون متميّزا عن غيره من الفئات الاجتماعية الأخرى.

2) لقد أشرنا الى أنّ بعض الرّوايات خالية على المستوى الدّال من كل مصطلح يشير إلى هذا المفهوم وإن أشار اليه فتكون الاشارة عابرة، في حين تبدو المصطلحات الدّالة وفيرة في بعض الرّوايات الأخرى.

3) أما على مستوى المدلول فلقد أدركنا في بعض الروايات وعي البطل المثقف بمنزلته الاجتماعية وفي بعض الأحيان يبلغ به الوعي الى حد المأساة، فتراه يسعى الى التخلص عبثا من هذه الوضعية الاجتماعية (86) بينما نراه في بعض الروايات الأخرى لا يحس بوضعه الاجتماعي، فهو يمارس حياته ويكرس مواقفه بدون أن يعي منزلته الاجتماعية (87).

ومن خلال هذه الملاحظات نريد أن نؤكّد أن قضيّة المثقف في بعض الروايات المدروسة قضية مقصودة في حين

---

(86) موقف فياض ومنصور عبد السّلام في «الثلج يأتي من النّافذة» و«الأشجار... واغتيال مرزوق»

(87) دهرية في رواية «حبيبتي ميليشيا» على سبيل المثال.

نراها في بعض الروايات الأخرى تعالج عفويا في نطاق معالجة قضايا أخرى يراها المؤلفون رئيسية وفي كلتا الحالتين يجب أن نطرح على أنفسنا السؤال التّالي :

ــ هل يمكن أن نتحدّث عن نمط واحد من المثقفين أمْ عن أنماط كثيرة ؟ أي هل أن صورة المثقف صورة واحدة أم أنها صور متنوعة ؟

صورة المثقف في الرّواية العربية :

إن دراسة الأدب الاجتماعية تطرح قضية صلة الأدب بالواقع المعيش وهي قضية شائكة الحسم فيها صعب المنال. فمفهوم الانعكاس يلقى القبول عند البعض والرفض عند البعض الآخر. واذا اعتبرنا أنّ الفن موقف [88] وأن أشخاص العالم الرّوائـي متخيّلون فهل تكون صورة المثقف من خلال الرّواية العربية صورة موضوعية تجد في الواقع الاجتماعي المعيش مبرراتها أم أنها لا تعدو أن تكون صورة الرّوائي المثقف من خلال روايته ؟ والسؤال يطرح قضية أخرى شائكة وهي قضيّة صلة الفن بصاحبه.

ان «ما يتخيّله (المؤلف) لهو عالم موجود اي ان المتخيل قائم بالواقع المادي ولا يخرج عنه حتى في حالات الهلوسة والهذيان المحموم، إننا نتخيّل بالأبيض والأسود كما نتخيل

(88) ذلك «أنّ كل سلوك بشري... يفهمه الباحث على أنه وجود لمشكلة ملموسة ومحاولة لحلها» راجع لوسيان قلدمان. الماركسية والعلوم الانسانية. قاليمار 1970 ص 56

بالألوان ونحن مشروطون بالمعطيات الخارجية حتى في حالات الكتابات الرّوائية المستقبلية» (89).

الا أنّ الشكل الفني الذي يختلف من رواية إلى أخرى قد يجعل الصّورة التي نريد تحديدها تتأرجح بين الذاتية والموضوعية.

فبعض الرّوايات تنتسب شكلا الى السيرة الذاتية اذ يكون «الأنا الرّاوي» (90) بطلا رئيسيا كما هو الشأن بالنسبة لرواية «أنا احيا» لليلى بعلبكي أو بطلا ثانويا كما في روايتي «الفلاح» و«موسم الهجرة الى الشمال» بينما تعتمد الأخرى السرد الموضوعي.

وقد ألقي على الطيب صالح السؤال التالي «هل موسم الهجرة إلى الشمال انعكاس لحياتك ؟ وهل الشخصيّة الرئيسيّة هي أنت ؟» فأجاب قائلا «أعتقد أنني أكون كاتبا رديئا لو كان هذا صحيحا ومن الواضح أنّني لست هذا الانسان لكن الموضوع يتّصل بعلاقة الكاتب بفنه وهي قضية طويلة ومعقدة» (91).

في حين أن الطيب صالح كان قد أقام في انجلترا للدراسة كما أقام «الأنا الرّاوي» في «موسم الهجرة إلى الشمال» وهو

---

(89) راجع، سعيد علوش. الواقع والمتخيل في الرواية العربية ــ الآداب 2 ــ 1980 ص 70

(90) عبارة محمود أمين العالم ــ التاريخ والفن والدلالة في ثلاث روايات مصرية الآداب 2 ــ 3 ــ 1980 ص 15

(91) حوار مفتوح مع الكتاب الأردنيين ــ الأقلام عدد 12 1980 ص 154

أصيل قرية سودانية كما هو الشأن بالنّسبة للرواية. أما في رواية الفلّاح فإنّنا نجد أنفسنا في مواجهة راو بالغ عاقل تام النضج لا يسميه المؤلف باسمه ويحتفظ به حتى النهاية ويحمل كلّ أوصاف المؤلف النفسية والعقلية وهمومه ومشاغله وتطابق كلّ المعلومات المتوفرة لدينا عن حياة المؤلف، المعلومات التي تزودنا بها الرواية عن الراوي... المؤلف يخبرنا عن نفسه بأنّه تخرّج من كلية الحقوق عام 1943 ويذكر في روايته بأنّ الرّاوي كان في عام 1935 طالبا في المدارس الثانوية ويخبرنا الشرقاوي بأنه عاش في باريس لمدة عام يبدو أنّه ترك في نفسه أثرا عميقا (92) أمّا رواية «أصابعنا الّتي تحترق» فهي تتأرجح بين الرّواية والسيرة الذاتية فنحن «لَا نجد فيها خصائص السيرة الذاتية من حيث التزام المؤلف للواقع الذي عاشه أو واقع الشخوص الذين تناولهم كما أنّنا من ناحية أخرى لا نجد خصائص العمل الروائي حيث تكون الوظيفة الفنية للشخصيات هي الكشف عن الموضوع الرّوائي ولكن القارىء يجد أنّه بإزاء عمل وظيفة الشخصيات فيه هي الكشف عن جوانب صاحب السيرة وفي خدمته في الوقت الذي يتوقّع فيه أن تتطور الشخصيات وتتكامل وتفصح عن دوافعها الداخلية في ضوء موضوع روائي هو وحده الذي يحدد ضرورة وجودها الفني» (93) ولم يخف سهيل ادريس الصلة الشخصية الوثيقة

---

(92) راجع عبد المحسن طه بدر — الروائي والأرض — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971 ص 1963

(93) راجع يوسف الشاروني دراسلت في الأدب العربي المعاصر ص 200

بينه وبين أبطال رواياته التي يعتبرها بعضهم ثلاثية متكاملة (94) وقد ذهب مُطَاع صفدى الى أن المؤلّف أراد أن يقدم لنا تجربته الشخصية هو وكانت تجربته فردية وشاملة معا، كان يحيا أحداثه الخاصة ومواقف متنوعة لعشرات الأشخاص الآخرين الذين كانوا يجتمعون لديه بين رسائله وبين إنتاجاتهم على صفحات مجلته خلال عشرة أعوام متتابعة (95).

فلا مجال للشكّ في أن رواية «أصابعنا التي تحترق» تخبرنا بكثير من الجزئيات التي تتعلق بحياة المؤلف الواقعية فسامي كان شريكا في ملكية مجلّة «الفكر الحر» ثم يستقلّ بها فيما بعد، ثم يصف لنا علاقاته ببعض الأدباء اللبنانيين وبعض الأدباء الناشئين عبر رسائلهم ومحاولاتهم الأدبية أفليست رواية «على ضفاف السين» هي رواية «الحي اللاتيني» وإن كان سهلا أن نجد مثل هذه التفاصيل في مثل هذه الرّوايات التي تأخذ شكلها من «السيرة» الذّاتية المرويّة «فقد حاول بعض الدّارسين البحث عن عناصر تتصل بحياة المؤلفين الواقعية في روايات تقوم على بناء بعيد عن شكل السيرة الذاتية، وقد بالغ بعضهم عندما رأى مثلا أن كريم الناصرى بطل رواية «الوشم» قد يكون هو المؤلف مضافا اليه صفات المثقف البرجوازي الصغير

---

(94) وهو يعتقد نفسه أنه لا يستطيع أخذ موضوعاته من غير تجربته الخاصة ولا يرى في ذلك نقيصة راجع «شهادة في تجربة روائية» د. سهيل ادريس ـ الآداب عدد 2 ـ 3 ـ 1980 ص 99

(95) الشهادة في «أصابعنا التي تحترق» الآداب عدد 10 1962 ص 14

النرجسي ضد التضخم» (96) ورواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي، ألا تقترب أيضا من الترجمة الذاتية ؟

وفي رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» ترد جملة هامة فيها إشارة الى صلة ما بين الروائي وبطل الرواية (97). ومهما يكن من أمر فسواء كان أنموذج المثقف متخيلا انطلاقا من الواقع أو كان أنموذجا حقيقيا يمثله المؤلف نفسه ثم حاول أن يرسمه فنيا فالأمر واحد ذلك أننا نعتبر الأنموذجين رغم اختلاف نوع التجربة وحجمها متصلين بالواقع اتصالا جدليا تقتضيه طبيعة الفن في صلته بواقع الحياة. فسامي في «أصابعنا التي تحترق» والرّاوي في «الفلاّح» والرّاوي في «موسم الهجرة إلى الشمال» مهما كانت علاقتهم بالمؤلفين قد لا يختلفون عن منصور عبد السّلام أو كريم الناصري أو سعيد مهران أو فياض وعادل وقاسم أو غيرهم في شيء الاّ في اعتبارهم نماذج متنوعة مرتبطة بواقع محدد زمانا ومكانا. فجميعهم يرسمون صورا مختلفة ويجسّمون مواقف متنوعة.

---

(96) محمد الجزائري. الوشم : رواية السقوط السياسي والاحباط. الآداب عدد 11 1972 ص 54

(97) «أنشر الأوراق الآن ولم أفعل شيئا من شأنه أن يغيّر في معناها سوى أني رفعت بعض الأسماء وبعض الكلمات البذيئة» ص 293.

أ ــ بيئة المثقف أو تنزيل الصورة في المكان :

جدول

المثقف	بيئته الأصلية	بيئته الجديدة	سبب الانتقال من بيئة الى بيئة	الرواية
عبد المقصود	الرّيف (قرية مصرية)			الفلاح
الشيخ طلبة	الرّيف (قرية مصرية)			الفلاح
م سعيد	المدينة (الخرطوم)	الرّيف (قرية سودانية)	ضرب جذوره في الأرض السودانية	موسم الهجرة إلى الشمال
الراوى	الريف (قرية سودانية)	المدينة	العمل (موظف)	موسم الهجرة إلى الشمال
سعيد مهران	المدينة	المدينة	العمل (موظف)	اللص والكلاب
م عبد السلام	المدينة	بودابست ــ بلد عربي آخر	البحث عن العمل والدراسة	الأشجار واغتيال مرزوق
ك الناصرى	المدينة (الناصرية)	الكويت	بحثا عن حياة جديدة	الوشم
لينا فياض	بيروت	الكويت	بحثا عن حياة جديدة	أنا أحيا
بهاء	الرّيف العراقي	بيروت	الدراسة ومشاغل سياسية	أنا أحيا
سامي	المدينة			أصابعنا التي تحترق
فياض	المدينة	بيروت	أسباب سياسية	الثلج يأتي من

				(دمشق)	النافذة
قاسم	الريف المغربي	الرباط	الدراسة		الطيّبون
عادل	قرية مدينة (المهدية)	العاصمة التونسية ـــ فرنسا	العمل والدراسة		المنعرج
فرح	الرّيف السورى	بيروت	الطموح الاجتماعي		بيروت 75
ياسمينة	دمشق	بيروت	الطموح الاجتماعي		بيروت 75
دهرية	فلسطين	عمّان	أسباب سياسية		حبيبتي مليشيا

يقسم بعض الدّارسين المثقفين بيئويا الى فئتين أساسيتين على الأقل تبعا لاختلاف أنماط الانتاج في المدينة والرّيف وعلى هذا الأساس يمكن أن نتحدث عن مثقف المدينة ومثقف الرّيف أو القرية. أما الأوّل فهو مرتبط بالصناعة وتطورها (98) وأما الثاني فهو تقليدي مرتبط بالمراكز الصغرى التي لم يدخلها النظام الرأسمالي (99). فهل يخضع المثقفون في الرواية العربية الى هذا الضرب من التقسيم ؟

ان التقسيم الذى أشرنا اليه (فئة حضارية ـــ فئة ريفية)

---

(98) يتحدث قرامشي عن هذه الفئة قائلا انّها «ترعرعت مع الصناعة وترتبط بمصائرها» وهي «مربوطة بشكل قوي حتى الى أشد أعمال الصناعة بدائية ولا مهارة» ص 183

(99) حسب قرامشي يشمل هذا الصنف من المثقفين القسم الأكبر من رجال الدّين ويعرفهم بأنهم «تقليديون أي مرتبطون بالجماهير الاجتماعية الريفية وبالبرجوازية الصغيرة في المدن وخاصّة المراكز الصغرى التي لم تتطور بعد ولم يبدأ حركتها النظام الرأسمالي» ص 84

يخضع لا شك الى مستوى حضاري معين وضع حدا فاصلا بين نمطي الانتاج في المدينة والريف. فهل أصبحت المدينة العربية مدينة صناعية قطعت جذورها عن المجتمع الريفي نهائيا وعن نمط انتاجه بالاخص ؟

سؤال تصعب الاجابة عنه ولكنه هام أهمية قصوى لتنزيل صورة المثقف من خلال الرواية العربية في المكان.

أ ــ المثقف الريفي :

في الرّواية العربية يمكن أن نتحدث عن المثقف الريفي في مستويين : المثقّف الذي ينحدر من الريف وبقي فيه والمثقف الذي ورد على الريف وعاش فيه.

ــ المثقف الريفي أصلا : يبدو لنا هذا النمط من المثقفين واضحا تمام الوضوح في رواية «الفلاح» لعبد الرحمان الشرقاوي اذ تمثّله شخصيتان رئيسيتان هما شخصية الشيخ طلبة وشخصية عبد المقصود فعبد المقصود مدير المدرسة الابتدائية في القرية وعضو الجمعية التعاونية فيها ابن فلاح لا أرض له (100) وهو الذي سيتزعم فيما بعد كل الأحداث التي جرت في القرية تصحيحا «للمسار الاشتراكي» مصارعا رزق بيه الاقطاعي الذي أراد مخالفة قوانين الاصلاح الزراعي متعاونا مع بعض الموظفين وهو لم ينهل من معين الثقافة التقليدية ولم

(100) راجع الفلاح ص 52

يكتف بالتعليم الذي تمنحه القرية لأبنائها قديما بل انتقل الى عاصمة الاقليم ليواصل تعليمه بمدرسة المعلمين (101).

ثم عاد الى القرية لكي يقوم بدوره التعليمي أيضا لكن ما يقدمه في المدرسة الابتدائية تعليم عصري يربط العلم بالبيئة التي يعيش فيها التلميذ (102).

وقد استطاع أن يصل الى مراكز النفوذ في القرية، فهو إلى جانب إدارته للمدرسة الابتدائية والقسم الليلي لمحو الأمية مسؤول في الاتحاد الاشتراكي والجمعية التعاونية (103). ولكنه من هذا الموقع الهام كان إلى جانب الفلاحين متحالفا معهم يقاوم المخالفات الجسيمة «ضد مصلحة الفلّاح وضد التطور الثوري وقوانين الاصلاح» (104) وهو لا يرث أرضا لأنّ أباه كان فلاحا عاملا لا يملك ثم إنه لا يملك أرضا جديدة لأنّ قوانين الاصلاح الزراعي وزعت أراضي الاقطاعيين على الفلاحين الضعاف مثل أم سالم (105) أما الشيخ طلبة فهو إمام القرية بدأ حياته يرتّل القرآن بصوته الجميل (106) وسرعان ما أصبح الحكيم الواعظ الناصح في القرية يسأله الناس الرأي والفتوى (107) وقد ظل في خدمة الطبقة الاجتماعية التي كانت

---

(101) راجع الفلاح ص 86
(102) انظر الفلاح ص 81.
(103) انظر الفلاح ص 86 ــ 87
(104) الفلاح ص 101
(105) انظر الفلاح ص 120
(106) انظر الفلاح ص 43
(107) انظر الفلاح ص 44

سائدة قديما ثم دخلت مرحلة الصراع مع طبقة الفلاحين المتحالفة مع البرجوازية الصغيرة.

فمنذ أن جدت الأحداث في القرية الى أن انتهت وهو يحاول ممارسة بقايا سلطته الروحية خدمة للاقطاعي رزق بيه الذي سمحت له طبيعة النظام السياسي القائم بالبقاء في مراكز النفوذ في القرية فهو يرفض فصول محو الأمية ويمنع ابنته تفيدة من حضورها ويرفض تعليم المرأة (108).

ولما ضرب «سالم» الفلاح في بيت رزق بيه، كان الشيخ طلبة شاهدا على مواصلة الممارسات الاقطاعية اذ كان يرى الأمر طبيعيا بل كان يدافع عنها أيضا (109).

وتنطلق مواقف الشيخ طلبة من كل القضايا التي حدثت في القرية من مصالحه الشخصية، فهي وحدها التي تحدد هذه المواقف. فقد ساند رزق بيه لأنّه يضمن له رزقا في بيته وبيت المشرف الزراعي اذ كان يتقاضى اجرا على قراءاته القرآنية. ولما تطوّرت الأحداث بسبب الأراضي الخصبة التي كان رزق بيه

---

(108) انظر الفلاح ص 45 — 46

(109) لاحظ قوله «اقطاعية ايه، يقطع دى البلد... امال يسيب الاصول تضيع في وسط البلد» الفلاح ص 76 ولاحظ تزلفه لزوجة رزق بيه «خلاص بقى يا واد يا سالم... الست هانم... الست ذات نفسها انحقت لك... جاك كسر حقك، عاوز ايه بقى — ستك تنحق لك... وبتقولك يا ابني... يا سالم الكلب سامع البيه بيقول ايه ؟ بيقول رزق بيه... تقوم انت تقول له سي رزق...»

يبتزها من الفلّاحين ويستبدلها لهم بأخرى قليل خصبها [110] وقف يساندها [111].

فإذا كان الفلّاحون يدافعون عن أراضيهم التي منعهم إياها الاصلاح الزراعي فان الشيخ طلبة ليس فلاحا وليست له أرض [112]. فقد أدرك أنّ مصلحته إنتفت مع تقلص العهد القديم اذ رفضه المشرف الفلاحي الجديد [113] فقد تطورت الحياة وأصبح بامكان المشرف أن يستمع إلى القرآن عن طريق «الراديو» ثم إنه جاء الى القرية ليرعى مصلحة الدولة [114].

ها نحن إذن أمام رجلين هما على طرفي نقيض من ناحية ويمثلان من ناحية أخرى شكلا متواصلا لنمط واحد، هو مثقف القرية. فالشيخ طلبة يمثل المثقف الريفي التقليدي، اكتسحه الزمن وتطور الحياة الاجتماعية وفقد دوره الاجتماعي ووضعيته الايديولوجية فلم يعد إمام القرية إذ عوضه عبد المقصود الذي أصبح يقول على المنبر كلاما جديدا ويفهم التراث نفسه فهما جديدا [115].

---

(110) «كان رزق بيه يملك سبعة عشر فدانا. ولكنه يركب عشرين فدانا اخرى... أخذها من المعدمين بعقود ايجار غير صحيحة سيق الى التوقيع عليها امثال سالم... وهذا كله ضد القانون» الفلاح ص 63

(111) لاحظ عبارته «هم يعني حايعملوا ايه في المحافظة، حايجيبوا راس الكلب ؟» الفلاح ص 142

(112) اقرأ قوله «أحنا لا لنا ارض ولا لنا مصلحة بالحاجات دى ولا بنزرع ولا بنفلح» الفلاح ص 143

(113) انظر الفلاح ص 170

(114) انظر الفلاح ص 171

(115) انظر الفلاح ص :43

وهذا النمط القديم الى زوال بحكم تطوّر الحياة وفقدانه لدوره في المجتمع وبحكم تطور مصادر الثقافة ووسائل التثقيف. ففي القرية تنتصب المدرسة الابتدائية حيث تفتح الأبواب على تعليم عصري كثيرا ما يكون مرتبطا بالمناهج الغربية الأروبية. فتصبح القرية مهيأة لقبول نشأة المثقف الحديث.

والقضية المطروحة هي كيف نفسّر تواجد هذين النمطين من المثقف الرّيفي ؟

لئن اتفق الرّجلان في توظيف ثقافتهما خدمة للفئة الاجتماعية التي ينتميان اليها فانهما يختلفان في أمر هام يتمثّل في أنّ الشيخ طلبة رغم دفاعه عن الطّبقة التي يمثلها رزق بيه فانه ظلّ بعيدا عن مراكز النّفوذ. إذ أنّ الجماعة الاجتماعية (الاقطاعية) تستخدمه فقط لترويج قيمها الأخلاقية والدفاع عن مصالحها. بيد أن عبد المقصود توصّل فعلا إلى مراكز النفوذ في القرية وظل يصارع من مواقع القوة.

فهل هذا يعني أنّ دور المثقف المرتبط بالاقطاع يتصل بالنّسبة لدور المثقف المرتبط بطبقة الفلاحين وإذ اعتبرنا الرجلين ينتميان الى جيلين متفاوتين تاريخيا فهل هذا يعني تعاظم دور المثقف في المجتمع العربي الحديث ؟ لكن الأكيد أنّ تواجد الرجلين في المجتمع الريفي وصراعهما الفكري المتواصل يعكسان الصراع الطبقي الموجود في المجتمع، فالاقطاعية لا تزال تدافع عن وجودها الاقتصادي والاجتماعي. ولكن مآلها الزوال حتما فالشيخ طلبة الذي يرمز الى بقائها في آخر حياته في حين يبدو أن عبد المقصود في الرّواية في أوج حيويته ونضاله.

المثقف الذي يسكن الرّيف :

تواجهنا رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للكاتب السوداني الطيب صالح بنمط مغاير من مثقفي الرّيف وهو نمط يجسّمه مصطفى سعيد الى حد بعيد (116).

فمصطفى سعيد ليس من أصل ريفي اذ ولد في مدينة الخرطوم (117) وقد شاءت له الظروف أن يكون من الأوائل الذين دخلوا مدرسة المدينة وتعلموا فيها (118) ثم خولت له مقدرته العجيبة التي لم تسعها المدينة السودانية أن ينتقل إلى مدن أخرى في الشرق والغرب (119) فنهل من الثقافة الغربيـة إلـى أقصاها.

وفي «حبيبتي ميليشيا» لتوفيق فياض، تعيش درية المرأة

---

(116) يلخّص الأستاذ توفيق بكار قضيّته قائلا «وبعد الغزو والسجن والتيه في أصقاع الدنيا يعود مصطفى سعيد الى بلاده ويستوطن قرية من قراها النائية يلتمس في كنفها تقويما لذاته وتصحيحا لاخطائه بتعميق جذوره السودانية، فيتزوج احدى بنات القرية ويعمل في حقولها كواحد من فلاحيها مسخرا خبرته العلمية في انجاح المشاريع الانمائية في صالح الضعفاء وقد كان يدعو وهو أستاذ بجامعة لندن إلى تحويل الاقتصاد من سلاح هيمنة على البشر الى أداة تحرير فيلدو وكأنّه قد استقر نهائيا فوجد معنى حياته وبلغ كمثقف جدواه التاريخية الثابت والمتحول — موسم الهجرة الى الشمال — دار الجنوب للنشر بتونس ص 23

(117) راجع موسم الهجرة الى الشمال ص 43

(118) «كانت الحكومة تبعث أعوانها يجوبون البلد والأحياء فيخفي الناس أبناءهم، كانوا يظنونها شرا عظيما جاءهم مع جيوش الاحتلال» موسم الهجرة الى الشمال ص 44

(119) راجع الموسم ص 46

الفلسطينية المثقفة مهاجرة في عمّان مع آلاف الفلسطينيين (120).

فقط بطلا روايتي «اللصّ والكلاب» و«الطيبون» لم يمرا بتجربة الهجرة.

وإذا كانت هذه الظاهرة هامة فيجدر ان نتساءل عن أسبابها ؟

إن هجرة الأبطال الرئيسيين خارج أوطانهم الأصلية هجرة اضطرارية في أغلب الأحيان، فاذا لم تَعْتَبِرْ هجرة أغلبهم طلبا للعمل فاننا نركز على سببين رئيسين، الأول اقتصادي والثّاني سياسي وقد يجتمع السببان معا أحيانا.

فمنصور عبد السلام مثلا اضطرّ للهجرة لأنه لم يجد عملا في وطنه. ذلك أنّ السلطة أطردته من الجامعة، وقد وجد خارج الوطن مهنة مترجم في بعثة الآثار. وقد هاجر فرح في رواية «بيروت 75» من دمشق الى بيروت بحثا عن الشهرة والثروة. أما ياسمينة في نفس الرّواية فهجرتها لأسباب اجتماعيةنفسية (121) وهي أيضا لأسباب اقتصادية (122).

أما فيّاض فقد فرّ من تعسّف السلطة السياسية التي كانت

---

(120) راجع «حبيبتي ميليشيا» ص 42

(121) تفسر ياسمينة سبب هجرتها قائلة «بيروت تنتظرني بكل بريقها وبكل امكانيات الحرية فيها، بكل امكانيات الحب فيها، بكل امكانيات الشهرة فيها، بكل امكانيات نشر قصائدي في صحفها وقلبي جائع للتحليق» بيروت 75

(122) «انها لا تحب الرجال الفقراء» بيروت 75 ص 9 «وهي تكره فقرها وتحب الثراء» بيروت 75 ص 15

تطارد التقدّميين في دمشق بحثا في بيروت عن الأمن والطمأنينة.

كذلك تجسّم دهرية المرأة الفلسطينية المثقفة مأساة شعب بأكمله، أكرهته الصهيونية على الهجرة خارج الوطن. وحتى مصطفى سعيد كانت هجرته إلى بلاد الغرب سياسية الى حد بعيد. فهو في الظاهر هاجر طلبا للعلم والمعرفة وفي الباطن ليثأر لوطنه بطريقته الفردية الخاصة (123).

وبعد أحداث ومعاناة جاء إلى القرية ليعيش بين أهلها. وقد حاول مصطفى سعيد أن يندمج في حياة القرية إذ تزوج من إحدى بناتها وأنجب ولدين واشترى أرضا فيها عمل مزارعا كبقية المزارعين.

وقد قرّب العمل بينه وبين محجوب الفلاح وممثل الحزب الحاكم في القرية. فقد ساهم في انشاء المشروع وكان يتولّى حساباته (124) وهو الذي أشار «باستغلال أرباح المشروع في اقامة طاحونة الدقيق (124) وأشار أيضا على أهل القرية بفتح دكان تعاوني، وتمكن من ثقة أهل القرية فكان يحسم في الخلافات التي تطرأ بينهم» (125) فلم يكن ثمة أدنى شك في أن الرّجل من عجينة أخرى... (126).

---

(123) «كان لا بد أن تختلط الأشواق الانسانية في نفس سعيد بالأحقاد التاريخية فتتعفن. «إني جئتكم غازيا» وبهذا التحدّي يواجه مصطفى سعيد وهو في قفص الاتهام، قضاته الانكليز و«دخيلا مستعمرا» كما جاء السودان كتشفر وجنوده فاحتلوا الأرض وأذلّوا العشيرة» توفيق بكار الثابت والمتحول «الموسم» ص 16

(124) راجع الموسم ص 104

(125) راجع الموسم ص 37

(126) نفس المصدر ونفس الصفحة

فهو إذن قد جعل ثقافته في خدمة القرية شأن عبد المقصود في الفلاح. وهو أيضا قد اختار أن يكون إلى جانب جماهير الفلاحين في مقاومته لسلطة الاحتكار الاقتصادي (127).

هكذا تبدو لنا حياة هذا المثقف في الظاهر ثم اختفى فجأة وترك حقيقته.

وإذا كان عبد المقصود هذا المثقف الريفي المتطوّر استطاع أن يضرب جذوره في الأرض بدون مشقة أو معاناة فان مصطفى سعيد المثقف الدخيل على القرية رغم زواجه وإنجابه ورغم الأرض التي اشتراها لم يفلح في الانصهار فيها وفي أهلها إذ لم يستطع أن يعتنق عقلية القرية، فقد ظل رجلا متميزا اى رجلا ليس كالآخرين، فأوّل ما لفت انتباه الراوي حالما اتصل بمصطفى سعيد أدبه الجم (128) ثم حالته عندما شرب الخمرة مع محجوب وقرأ تلك القصيدة الانكليزية (129).

وقد كان رجلا بعيد الخفايا فحتى زوجته لم تكن تعلم عنه شيئا سوى أنّه من الخرطوم كان يعمل في التجارة، فقد كان بالنسبة إليها مجرد زوج وأب لولديها (130) تنتابه في نومه بعض الحالات الغريبة عليها (131) ولئن جاء يبحث عن

(127) «العمدة والتجّار كانوا يكرهونه كراهية شديدة لأنّه فتح عيون أهل البلد وأفسد عليهم أمرهم الموسم ص 104 — 105

(128) راجع الموسم ص 33

(129) راجع الموسم ص 40

(130) راجع الموسم ص 97

(131) «وأحيانا بالليل في النوم كان يقول كلاما... بالرطانة... وكان يردّد في نومه كلمات مثل جينا، جيني لا أدري» الموسم ص 97 — 98

الاستقرار (132) فما استقرت حاله بل ترك القرية لأهلها واختفى.

هذه الجزئيات كلّها تساعدنا على بلورة صورة هذا النمط من المثقفين وتجعلنا نتطارح هذه الأسئلة :

1) لماذا اختار مصطفى سعيد القرية على المدينة لتوظيف ثقافته ؟

2) لماذا كان مصطفى سعيد يرفض المراكز القيادية (عكس عبد المقصود) في القرية وقد اعترف أهلها بقدرته ؟

3) لماذا احتجب فجأة والقرية لا تزال في حاجة أكيدة إليه ؟

إن ثقافة مصطفى سعيد هي ثقافة غربيّة. إنّها ثقافة «أوون، فورد، ستيفان زفايغ، إي، جي براون، لاسكي هازلت، رتشارد، غلبرت مَرِي، أفلاطون» (133).

وقد مر بتجربة قاسية في بلادِ الغرب على إثر احتكاكه العنيف بالحضارة الغربية، وقد حاول أن ينصهر فيها انصهارا لكنه لم يفلح وأخفق في التّجربة فنصب مدفأته في أرض الشمس التي تحرق وعاد إلى الوطن يربط جذوره من جديد فاختار القرية لأنّ المدينة الحديثة تقف عاجزة أمام غزوها واكتساحها في حين تبدو صورة الغرب واضحة المعالم في المدينة العربية.

وقد أخفقت التجربة الجديدة أيضا فاختفى مصطفى سعيد

---

(132) راجع الموسم ص 36

(133) موسم الهجرة الى الشّمال ص 33

ذات يوم، مقتنعا بأن روحه لم تتشبّع «منذ الصغر بهواء البلد» (134) وكان من قبل يرفض «زعامة» أهل القرية وكيف له ذلك وهو لم يحسّ بهذا الانصهار الكلّي وكيف له أن ينصهر وغربته الرّوحية في بيئته حالت دون صموده الى النهاية ؟

وما مصطفى سعيد في النّهاية الا مثال مثقف المدينة الذي تُلْقِي به الظروف (ظروف ذاتية أو موضوعية) في القرية أو الريف، لكنه لا يغوص في قضاياها ولا يندمج في هياكلها الاجتماعية. فهو إذن لا يمثل نمطا سليما للمثقف الرّيفي الذى نريد رسم صورته من خلال الرواية العربيّة.

وإلى جانب هذين النمطين ثمة نمط ثالث يجسمه بعض الأبطال الثانويين في روايتي الفلّاح وموسم الهجرة الى الشمال وهو نمط المثقف أصيل القرية الذي يعيش في المدينة لكنّه من حينَ لآخر يزور القرية فيطلّ على بعض مشاكلها وقضاياها ولكنه أيضا يظل على السّطح اذ يفقد شيئا فشيئا جذوره الرّيفية فالرّاوي في الرّوايتين المذكورتين مثال هام لهذا النمط من المثقفين.

وهكذا لا يبقى في نهاية الأمر الا الشيخ طلبة وعبد المقصود باعتبارهما يمثلان نمطا مثاليا للمثقف الريفي.

2) مثقّف المدينة :

إنّ أغلب مثقّفي الرّوايات المدروسة مثقفو مدن. والمدن العربيةَ مدن متشابهة ولذلك ستكون قضاياها متشابهة أيضا.

---

(134) الثابت والمتحول ـــ توفيق بكار ـــ موسم الهجرة الى الشمال ص 15

فسعيد مهران ومنصور عبد السلام وكريم الناصرى ولينا فياض وسامي وفياض وقاسم وعادل كلّهم أبناء المدينة العربية فيها نشؤوا وتعلموا واشتغلوا وعانوا ومارسوا السياسة أيضا فمنصور عبد السّلام عاش في مدينة عادية شوارعها قذرة (135) وتحتوي على «المسجد الكبير» و«سوق الخضار» و«مكتبة الأحول» والجامعة حيث درس التاريخ المعاصر وهي أيضا مدينة المظاهرات (136) والسياسة التي بواسطتها توصّل أحد رفاقه القدامى الى أن تكون له «حديقة ويعيش في الحديقة ثلاثة طواويس وغزالان زيادة مائة وسبعة عشر نوعا من الزهور والنبات (137).

ومدينة كريم الناصرى مدينة صناعية (138) سكّانها فلّاحون خانتهم الأرض (139) وهي مدينة المنظمات السياسية والمعتقلات وقد حاول كريم الناصرى عبثا أن يجد فيها يقينه الضائع (140) أما مدينة سعيد مهران ففيها المعتقل الذي خرج منه وفيها جريدة الزهرة والقصر رقم 19 وساكنه وحجرة الشيخ علي الجنيدي وبابها المفتوح ليلا نهارا والقرافة والبوليس أيضا.

---

(135) راجع الأشجار واغتيال مرزوق ص 166

(136) كان خاله غارقا في هذه المظاهرات — راجع نفس المصدر ص 162

(137) نفس المصدر ص 242

(138) يصفها كريم الناصرى قائلا «مدينتنا الصّغيرة الهادئة التي قصدها آباؤنا بعد أن رموا مناجلهم وفؤوسهم بحثا عن عمل جديد يلقي في أفواه أبناءهم الجائعة لقمة لم تعد الأرض تمنحها لهم» الوشم ص 44

(139) الوشم ص 54

(140) الوشم ص 40

أما المدينة التي عاش فيها فياض فهي مدينة «تطارد التقدميين» (141) وهي مدينة عمالية من مدن سورية اذ نمت فيها الحركة النقابية (142). ففيها تعلّم فياض ألفباء الثورة (143) وفيها اضطرّ الى الانقطاع عن التدريس وأجبر على مغادرتها لمواصلة الكفاح في حين زج بالكثير من الرّفاق في السجون وفي رواية المنعرج لا تتّخذ المدينة شكلا معيّنا فسواء كانت مدينة هي الى القرية أقرب ذات الأسواق العتيقة «لم تمسسها يد الحضارة الا بمقدار ضئيل» (144) أو مدينة عصرية بضواحيها الثرية كالمنزه وسكرة فهي مدينة متخلّفة مادّيا وفكريا تبحث عن منفذ للخروج من هذا التخلف (145) وهي في بحثها رهينة المدينة الغربية الثرية المتحضّرة.

وفي رواية «الطيبون» لمبارك ربيع تتّسع المدينة ذات المباني البيضاء التي تؤذي النظر وتكبر الى درجة أنّ الجار لا يعرف جاره (146).

وهي في اتّساعها مدينة الجامعة والعلم حيث تتنوع مواقف الطلبة وتتناقض وهي مدينة يعيش فيها «الطيّبون» أصحاب المتاجر الكبيرة والمشاريع الاحسانية التجارية التي ينخرط فيها

---

(141) الثلج يأتي من النافذة ص 23

(142) أعتقل خليل لأنه سانديكانو «الثلج» ... ص 44

(143) غدت المغارة والشمعة والعمال الذين يقرؤون الكراريس في الجبل لوحة منقوشة في ذهن فياض «الثلج ...» ص 46 .

(144) المنعرج ص 52

(145) أنظر المنعرج ص 25

(146) راجع الطيبون دار الكتاب الدار البيضاء ط 2 1980 ص 38

كبار القوم وأثرياؤهم والتي تفتح أسواقا في كل اقليم بأثمان منخفضة للفقراء [147]. وهي مدينة الحانة ومدينة الأستاذ النوري ومواقفه الصوفية وشطحاته. أما قاسم فهو في الواقع من أصل ريفي لكنّه لم يعش في الرّيف الا أياما قلائل من طفولته الأولى [148] ثمّ انتقل من مدينة الى أخرى الحَياة فيها صعبة اذ لم يجد راحة واطمئنانا [149].

أما بيروت الاطار المكاني الذي يتحرك فيه سامي البطل المثقف في رواية «أصابعنا التي تحترق» ولينا فيّاض البطلة المثقفة في رواية «أنا أحيا» فهي مدينة المتناقضات [150] فيها توجد المؤسسات الأجنبية التي تحارب منها الدول غير الشيوعية «كل دولة كبرى أو صغرى تتلطف باسم الصداقة والسّلام» [151] ومع ذلك فانّها تعاني المشاكل التي تعانيها أي مدينة عربية أخرى فهي لم تبلغ ذروة التقدم ولعل الطائفية إحدى هذه المشاكل الكبرى [152] وهي مدينة «الفكر الحرّ رغم تواطؤ الدول العظمى المتعاملة مع الأحزاب الطائفية كالأرجوانيين وحزب الهلال [153] وهي أحزاب «مؤهلة دائما للخيانة».

---

(147) راجع الطيبون دار الكتاب الدار البيضاء ط 2 1980 ص 102
(148) راجع الطيبون دار الكتاب الدار البيضاء ط 2 1980 ص 21
(149) راجع الطيبون دار الكتاب الدار البيضاء ط 2 1980 ص 15
(150) «فهذا البلد الصغير الرّائع المتعدد الطوائف، المتباين النزعات، هذا البلد العربي تقوم وتحيا أسباب الحياة فيه على المتناقضات» أنا أحيا ص 159
(151) أنا أحيا ص 215
(152) راجع أصابعنا التي تحترق ص 85/84
(153) حزبان تذكرهما رواية أصابعنا التي تحترق

3) المثقف المهاجر :

إن القرية والمدينة قد لا تسعان في كثير من الأحيان هؤلاء المثقفين وظاهرة هجرة المثقف ظاهرة هامة في الرّوايات التي درسناها فتكاد لا تخلو رواية من الاشارة إلى هذه الظاهرة ذلك أن أغلب الأبطال المثقفين مرّوا بتجربة الهجرة ولكن بتفاوت. والهجرة داخلية وخارجية فعادل في رواية المنعرج عاش تجربة الهجرة خارج المدينة العربية عندما كان طالبا في فرنسا (154).

والراوي في الفلاح درس أيضا في باريس وعاش فيها (155).

أما مصطفى سعيد فبعد هجرته الى القاهرة انتقل الى أنقلترا لمواصلة دراسته الجامعية عندما «كانت لندن خارجة من الحرب ومن وطئة العهد الفكتوري» (156). والرّاوي نفسه في «موسم الهجرة إلى الشمال» مرّ بتجربة الهجرة الى بلاد الغرب اذ قضى في أنقلترا أيضا سبعة أعوام (157) وقد عاش منصور عبد السّلام في الغرب حيث تعلّم.

أما بقية الأبطال المثقفين فهجرتهم يمكن اعتبارها هجرة داخلية، فالبطل المثقف ينتقل من بلده الأصلي الى بلد عربي

---

(154) «كان ذلك في سنة 1952 وكان عمره ثلاثة وعشرين عاما ترك المهدية والتحق بباريس لمتابعة دراسته في السّنة التي عرف خلالها صديقه الهادى» المنعرج ص 80

(155) راجع الفلاح ص 2

(156) راجع موسم الهجرة الى الشمال ص 46

(157) راجع موسم الهجرة الى الشمال ص 29

آخر. فقد فكّر كريم الناصري في الهجرة إلى الكويت (158) ومنصور عبد السّلام قد تخلى عن وطنه الأصلي نحو بلد عربي آخر بحثا عن العمل (159) أما فيّاض فقد فرّ الى لبنان متسلّلا (160) ولقد أصبح لبنان وطنا ثانيا بالنّسبة لكثير من الأبطال المثقفين فقد هاجر اليه بهاء الطالب العراقي في رواية أنا أحيا لليلى بعلبكي كما اختار فرح وياسمينة الهجرة إليه في رواية بيروت 75 لغادة السمّان (161).

تلك هي صورة قد تكون غير دقيقة عن بيئة المثقف في الرّيف والمدينة وبلاد الهجرة. وهي صورة قادرة على إبراز بعض السمات التي تتميز بها. إن المثقف في الرّواية العربية بمثابة الرّابط الدقيق بين القرية والمدينة على مستويين :

أ ـــ على مستوى الثقافة التي يحملها وهي ثقافة المدينة. فعبد المقصود مثلا او الأستاذ ريان، قبل أن يصبحا مدرسين في القرية كانا قد تعلما في مدارس المدينة ومعاهدها. فهما اذن بثقافتهما العصرية يجسمان التواصل بين المدينة والريف.

ب ـــ على مستوى القضايا والمشاكل التي يعيشها المثقف نفسه، فما يلفت انتباهنا توق المثقف الى الهروب من المدينة إلى القرية بشكل أو بآخر. فقد لاحظنا كيف التجأ مصطفى

---

(158) «اني مسافر غدا الى الكويت» الوشم ص 121

(159) الاشجار واغتيال مرزوق ص 170

(160) «سبق له أن زار لبنان وزار بلدانا أبعد ولكنه لم يحس بالغربة بهذا الشكل» الثلج... ص 16

(161) يقول فرح هذه العبارة «كلهن وكلهم يحلم ببيروت» بيروت 75 ص 5

سعيد الى القرية فارا من مشاكل المدينة الغربية وهمومها وقد لاحظنا أيضا ذلك الحنين الذي ينتاب المثقف أصيل القرية من حين لآخر، فيعود إليها وإذا به يجد نفسه يتخبط في مشاكل عويصة تشبه مشاكل المدينة. فذاك ما حدث للرّاوي في «موسم الهجرة إلى الشمال» والرّاوي في «الفلاّح» وتوهمنا الرّواية العربيّة بالعدوى التي ينقلها المثقف من المدينة إلى الريف.

ومع ذلك يمكن الجزم بصفة عامة بان بيئة المثقف بيئة معقدة نسبيّا اذا ما قورنت ببيئة الريف، ذلك أنّ مشاكل الرّيف كما تبدو لنا في روايتي «الفلاح» و«موسم الهجرة الى الشمال» مشاكل محدودة وواضحة أسبابا وحلولا، فاذا كانت مشكلة عبد المقصود مكافحة رزق بيه ممثل الطبقة القديمة ومشكلة مصطفى سعيد في وقت ما مقاومة الاحتكار فإنّ مشاكل مثقفى المدن اكثر تعقدا وأقلّ حلولا، ذلك أنّ المدينة في الرّوايات المدروسة قد لا تمتاز عن القرية فقط بنمط انتاجها بل بكثافة مشاكلها المطروحة على المثقف وهي ليست في واقع الأمر مشاكل المدينة في حدّ ذاتها وانما هي مشاكل الوطن بصفة عامة.

بيد أنّنا يجب أن نلاحظ أيضا كثرة مثقفي المدينة بالنسبة لمثقفي الرّيف، فلعل هذا الأمر يعود إلى أنّ فئة المثقفين وهي تنتمي إلى ما يعرف بالبرجوازية الصغيرة (وجلها في الرّوايات المدروسة من الموظفين والطلاب والممارسين للابداع الفنّي) تزدهر بصفة واضحة في المدن. ذلك أنّ المدن توفّر الهياكل الضرورية لتنمية هذه الفئة الاجتماعية (كمدارس وجامعات، نواد ثقافية، دور سينما، مسرح ومكتبات...) من ناحية، ومن ناحية

أخرى تقدر على استيعاب هذه الفئة اجتماعيا إذ توفّر لها مواطن العمل الضرورية (الوظائف، المصانع والمعامل) في حين يظل الرّيف متخلّفا خاليا من كل هذه الهياكل وبالتّالي يعجز عن استيعاب مثقفيه ولذلك لاحظنا ظاهرة المثقف الرّيفي الذي ينزح الى المدينة (162).

ونظرا لتعقد المشاكل في المدينة يجد المثقف نفسه أحيانا مضطرا للهجرة، فهو لا يشعر في وطنه الأصلي بالطمأنينة التي تمكنه من ممارسة حياته السياسية في حرية وإن كان أحيانا كثيرة يسعى الى نقد السلطة السياسية القائمة، فهو يجد نفسه حتما في صراع معها. ذلك أنّه لا يجد الهياكل القانونية التي تحميه وحتى إن وجدت فهي ليست موظفة فعليا لهذه الغاية.

اما الأسباب الاقتصادية المتمثلة في الجرى وراء لقمة العيش فهي أقل أهمية. فقد لاحظنا وجود بعض المثقفين الذين هاجروا خارج أوطانهم الأصلية بحثا عن العمل لكنّ أسبابا إجتماعية أو سياسية هي التي حالت دون لقمة العيش فكلهم وجدوا في أوطانهم شغلا (163) لكنهم انقطعوا عنه للأسباب التي ذكرناها.

ولعل ذلك يعود إلى أنّ البنى الاجتماعية في المجتمعات العربية لا تزال قادرة على استيعاب المثقفين. فظاهرة «هجرة الأدمغة» قد لا تكون ظاهرة مستفحلة إذا ما قارناها بهجرة «اليد العاملة» وأسباب هذه ليست أسبابا لتلك.

---

(162) الرّاوي في روايتي «الفلاّح» و«موسم الهجرة الى الشمال»

(163) منصور عبد السلام كان استاذا جامعيا ــ فرح كان موظفا ــ ياسمينة كانت استاذة

هذه إذن بيئة المثقف العربي. وقد حدّدتها عناصر ثلاثة هي الرّيف والمدينة وبلاد الهجرة واذا أبرزنا أهميّة الهجرة الداخلية وتشابه المدينة العربية وعلاقة الريف بالمدينة فإننا نجد أنفسنا في النهاية أمام نفس الثنائية التي يحدد بها الدارسون هوية المثقف أي الريف والمدينة. وهكذا لا يمكن أن نتحدث الا عن نمطين أساسيين هما : **مثقف الريف ومثقف المدينة.**

ب : عمر المثقف أو تنزيل الصورة في الزّمان : جدول

الرّواية	شباب	كهول	شيوخ	السن
اللصّ والكلاب		س مهران		غير واضح
أنا أحيا	لينا فياض			تسع عشرة سنة
أصابعنا التي تحترق		سامي		غير واضح
الطيّبون	قاسم			غير واضح
الوشم		كريم الناصرى		تجاوز الثلاثين
الفلاح		عبد المقصود		خمسة وثلاثون عاما
الفلاح			الشيخ طلبة	غير واضح
المنعرج		عادل		ناهز الثلاثين
الاشجار واغتيال م		منصور عبد السلام		تجاوز الخامسة والثلاثين
حبيبتي ميليشيا	دهرية			غير واضح
بيروت 75	فرح			دون الثلاثين
	ياسمينة			دون الثلاثين
الثلج يأتي من النافذة		فياض وخليل		تجاوزا الثلاثين بقليل
موسم الهجرة الى الشمال		م سعيد والراوي		غير واضح

كلّ المثقفين في الرّوايات العربية المدروسة باستثناء الشيخ طلبة، شبان وكهول فأصغرهم لينا فياض بطلة «أنا أحيا» فعمرها الرّوائي تسعة عشر عاما، ولعل أغلبهم بين الثلاثين والأربعين وهي فترة العطاء والنضج مبدئيا : ففياض وخليل تجاوزا الثلاثين بقليل

في رواية «الثلج يأتي من النافذة» ومنصور عبد السلام تجاوز الخامسة والثلاثين في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» وعادل في رواية «المنعرج» ناهز الثلاثين وكذلك بلغ عبد المقصود الخامسة والثلاثين في رواية «الفلاّح».

والسؤال المطروح : لماذا غياب المثقف الشّيخ في هذه الرّوايات ؟

للاجابة عن هذا السؤال تفسيران إثنان :

1) إن الشيخ عادة يكون تعبيرا عن جيل قديم وفكر موروث. والصّراع الفكري بين عبد المقصود مثلا وبين الشيخ طلبة يجسم في الواقع مقابلة حادة بين نوعين متناقضين من التفكير فالأوّل يجسّم الحداثة والمعاصرة وهما يتمثّلان في نظرة جديدة للدّين في القرية وجعله في خدمة جماهير الفلاحين والثّاني رمز للفكر المتحجّر الّذي ظلّ طويلا في خدمة الاقطاع.

وعلى عكس ذلك تكون فترة الشباب والكهولة رمزا للفكر الحيويّ والحركيّ إذ تمكّن بعض المثّقفين (الشبّان والكهول) من الدّخول إلى الجامعة وكلهم تمكّنوا من ثقافة حديثة عبر قراءة الكتب «الجيّدة» تلك الكتب التي قرأها منصور عبد السلام وفياض مثلا أو تلك التي تسلّمها سعيد مهران من رؤوف علوان، تلك التي تفتح آفاق المستقبل(164).

2) أمّا التفسير الثّاني فيرتبط بعلاقة الفنّ بالواقع أي بعلاقة العالم الروائي بالعالم الواقعي، ففي كثير من الأحيان تكون صورة البطل

---

(164) راجع «اللّص والكلاب» ص 62

في الرّواية قريبة من صورة المؤلف في الواقع اذ يحمل أفكاره ومواقفه من الحياة عامة ولذلك نلاحظ أنّ أعمار الأبطال المثقفين تدنو من أعمار الروائيين في السنة التي كتبوا فيها رواياتهم هذه. فمنصور عبد السّلام الذي بلغ الخامسة والثلاثين في رواية «الأشجار... واغتيال مرزوق» يقترب من عبد الرّحمان منيف الذي كان عمره عندما ألّف الرّواية أربعين سنة.

ونجيب محفوظ عندما نشر «اللصّ والكلاب» سنة 1961 لم يتجاوز فترة الكهولة ولا نعتقد أن سهيل إدريس مؤلف رواية «أصابعنا التي تحترق» صاحب مجلة الآداب ينأى في عمره كثيرا عن سامي مؤلف رواية «على ضفاف السّين» وصاحب مجلّة «الفكر الحر» كما أنّ لينا فيّاض الطالبة الّتي لم تتجاوز التاسعة عشر من عمرها الرّوائي ليست أصغر بكثير من ليلى بعلبكي مؤلّفة «أنا أحيا» سنة 1958 وهي رواية قريبة جدا من السيرة الذاتية المرويّة.

وما من شك أنّ الرّوائيين قصدوا اختيار أبطالهم في هذه المرحلة من حياتهم أي مرحلة الشباب والكهولة وإن كانت هذه المرحلة مرحلة الحركيّة والنضج بالنسبة للانسان فإنّها أيضا مرحلة التذبذب واتخاذ المواقف والتأزم أيضا.

ج) وضعيّة المثقّف الاجتماعية أو تنزيل الصورة في البيئة الاجتماعية :

1) الأصل الطّبقي :

المثقّف	البيئة الأصلية	الأصل الطبقي	مهنة الأب	الرّواية
عبد المقصود	القرية المصرية	فلّاح	عامل فلاحي	الفلاح
الرّاوي	القرية المصرية	فلّاح	قد يكون فلاحا	الفلاح
كريم النّاصري	المدينة (الناصرية)	فلّاح	فلّاح صغير	الوشم
فرح	القرية السّورية	فلّاح	فلّاح غليظ	بيروت 75
قاسم	الرّيف المغربي	فلّاح	فلّاح صاحب أرض	الطيّبون
الرّاوي	القرية السّودانية	فلّاح	فلّاح	م الهجرة إلى الشّمال
بهاء	الرّيف العراقي	فلّاح	فلّاح	أنا أحيا
س مهران	المدينة	كادح	عامل في دار الطّلبة	اللصّ والكلاب
فيّاض	المدينة	عامل	بحّار	الثلج يأتي من النافذة
عادل	قرية مدينة	برجوازي صغير	حلّاق	المنعرج
دهرية	غير واضحة	برجوازي صغير	صاحب دكّان	حبيبتي ميليشيا
سامي	المدينة	برجوازي صغير	غير واضح	أصابعنا التي تحترق
لينا فيّاض	المدينة	برجوازي	تاجر كبير	أنا أحيا
الشيخ طلبة	القرية المصرية	غ محدّد	غ محدّد	الفلّاح

ياسمينة	المدينة	غ محدّد	غ محدّد	بيروت 75
منصور عبد السّلام	المدينة	غ محدد	متوفّى	الأشجار واغتيال مرزوق
مصطفى سعيد	المدينة	غ محدد	متوفّى	م الهجرة إلى الشمال

طبقات اجتماعية ثلاث ينحدر منها المثقفون الرئيسيّون وهي طبقة الفلّاحين والطبقة الكادحة وطبقة البرجوازية بصنفيها.

فعبد المقصود مثقف القرية ابن فلّاح، يعمل «باليومية» في عائلة رزق بيه، وفرح ابن فلاح، ذلك القروي القويّ الذي كان يتلاعب بقدره ويرمي بكتبه التي يدمنها الى النّيران التي يحرق بها أعشاب الحقل الطفيلية القارة» (165).

وقد انحدر قاسم في رواية «الطيّبون» من أصل فلاحي، فقد كان أبوه قبل موته فلاحا في القرية، شريكا لأخيه الأكبر الذي حاول اغتصاب أرضه منه (166).

وكذلك كان كريم النّاصري ابن فلاح فقير «يحرث الأرض... ويبرد ويجوع ويمرض» (167) من «عشيرة جائعة أكلها جفاف الأرض» (167).

أما سعيد مهران فهو ابن عامل في حي الطلبة (168) وفياض

---

(165) بيروت 75 ص 20

(166) «كانت قسمة كما أرادها عمك، تخلّى فيها عما لا يريد وتمسك بما أراد وبوفاة والدك استولى على كل شيء» الطيّبون ص 23

(167) راجع الوشم ص 54

(168) راجع «اللّص والكلاب» ص 112

ابن مدلل لبحّار «عتيق» (169) عربيد وفاسق وبقية الأبطال الرئيسيين ينحدرون من البرجوازية، فعادل ابن الشيخ حامد وهو حلاق متواضع لم يكن ينتظر من دكانه الكثير لكنّه مع ذلك أسند إدارة شؤون المحلّ إلى شاب فقير ربّاه في بيته (170).

وإذا كان مؤلف رواية «أصابعنا التي تحترق» لم يحدّد لنا بالضبط الاطار الاجتماعي الذي منه ينحدر بَطَلَهُ سامي فاننا نفهم من خلال أحداث الرّواية أنّه من أسرة تعرف رفاه العيش اذ تسمح لنفسها بالاصطياف «على بضع خطى من قرنايل» (171) ولكنّ مركزه الاجتماعي ما أرضى أخت الهام البرجوازية فاعترضت على الخطوبة (172) وهذا يدلّ على أن عائلته دون وضعية البرجوازية.

أما دهريّة فهي تنتمي إلى أسرة تعيش من التجارة اذ كان والدها صاحب دكان صغير في بلاد الهجرة (173) فقط تنحدر لينا فياض من البورجوازية الكبرى فقد أثرى أبوها من بيع الخردات في سوق أبي نصر مغتنما فرصة الحرب الكونية الثانية (174).

ويمكن أن نستخلص في النهاية أن جلّ المثقفين الرّئيسيين

---

(169) راجع «الثلج يأتي من النافذة» ص 61
(170) راجع «المنعرج» ص 52
(171) راجع «أصابعنا التي تحترق» ص 33
(172) راجع «أصابعنا التي تحترق» ص 147
(173) راجع «حبيبتي ميليشيا» ص 165
(174) راجع «أنا أحيا» ص 33

في الرّواية العربية من الطّبقة الفقيرة والمتوّسطة في حين يقلّ حضور المثقف البورجوازي بصفة واضحة.

وتفسيرا لهذه الظاهرة يمكن القول إن انتشار التعليم في الطبقة الوسطى والضعيفة أدى الى بروز هذا النّمط من المثقفين.

ففي كثير من الأقطار العربية كان التّعليم قبيل نيل استقلالها مقصورا على سراة القوم الا أنه بعد ذلك أصبح ابن الفلّاح والعامل والموظّف الصّغير يجد في المدرسة الابتدائية والثانوية مقعدا. ولئن كان العديد منهم لم تمكنه الظروف من ولوج الجامعة اذ حرموا منها ظلما كما يقول سعيد مهران [175] فان البعض الآخر تمكّن من دخولها وبلوغ أقصى الدّرجات الجامعية كمنصور عبد السّلام وفيّاض مثلا ثمّ إن هذه الطبقة الوسطى تكاد تكون الطبقة الأكثر عددا بالنسبة للطبقات الأخرى [176] فمن الطبيعي أن يكون عدد مثقفيها أهم بكثير من عدد مثقفي بقية الطبقات.

ولهذين السببين نضيف سببا ثالثا يتعلّق بالصلة بين الدّال والمدلول، فجل المؤلفين ينحدرون من نفس هذه الطبقة، ولذلك فهم يميلون الى تصوير أنفسهم من خلال أبطالهم.

---

(175) راجع «اللّص والكلاب» ص 103

(176) راجع أزمة المثقف العربي ص 160

2) المهنة :

— جدول —

الأصل الطبقي	المثقّف	المهنة	الرّواية
	عبد المقصود	مدير مدرسة ابتدائية	الفلّاح
	الرّاوي	موظف	الفلّاح
	كريم الناصري	أستاذ/صحفي	الوشم
فلّاح	فرح	موظف	بيروت 75
	قاسم	طالب	الطيبون
	الرّاوي	موظّف	موسم الهجرة إلى الشمال
كادح	سعيد مهران	عامل	اللصّ والكلاب
	فيّاض	أستاذ	الثلج يأتي من النافذة
بورجوازي صغير	عادل	مهندس	المنعرج
	دهرية	معلّمة	حبيبتي ميليشيا
	سامي	صحفي	أصابعنا التي تحترق
بورجوازي	لينا فياض	طالبة	أنا أحيا
غير واضح	الشيخ طلبة	مؤدب	الفلّاح
	ياسمينة	أستاذة	بيروت 75
	بهاء	طالب	أنا أحيا
	منصور عبد السلام	أستاذ جامعي	الأشجار واغتيال مرزوق
	مصطفى سعيد	أستاذ جامعي	موسم الهجرة إلى الشمال

فمن خلال هذا الجدول نتبين أنّ منصور عبد السلام كان مدرسا للتاريخ في الجامعة لكنّه يطرد تعسّفا، وكريم الناصرى في «الوشم» كان أستاذا (177) قبل أن يعمل باحدى الشركات وفي إحدى الصّحف على إثر خروجه من السّجن. أما لينا، البطلة الرئيسية في رواية «أنا أحيا» فهي طالبة وكذلك الشأن بالنسبة لبهاء الذي تعرّفت عليه في الجامعة. ولقد كان فياض مدرّسا وكاتبا انقطع عن التدريس لمطاردة السلطة في سوريا التقدميين (178) وقبل ذلك كان معلّما (179).

وفي رواية «الفلاح» يبدو الرّاوي موظّفا حكوميا ذا مكانة. أما عبد المقصود مثقف القرية فهو مدير مدرسة ابتدائية وفي رواية «حبيبتي مليشيا» للرّوائي الفلسطيني توفيق فيّاض كانت دهرية تشتغل مدرسة قبل أن تلتحق نهائيا بالكفاح المسلح (180) أما في رواية بيروت 75 للكاتبة السورية غادة السمان فإن فرحا يعمل موظفا بالمكتبة الوطنية وياسمينة تعمل أستاذة في مدرسة الرّاهبات (181).

وفي رواية «أصابعنا التي تحترق» تكاد تكون كلّ الشخصيات الرّوائية من المثقفين فسامي الشخصية المحورية

---

(177) راجع الوشم ص 70
(178) راجع الثلج يأتي من النافذة ص 61
(179) راجع الثلج يأتي من النافذة ص 112
(180) راجع حبيبتي ميليشيا ص 42
(181) راجع بيروت 75 دار الآداب 1975 ص 20

في الرّواية صاحب مجلّة «الفكر الحر» ورئيس تحريرها وروائي أيضا (182).

وفي رواية «المنعرج» يعتبر عادل البطل الرئيسي من أبرز المهندسين إلى جانب إلمامه الواسع بالآداب والفنون الجميلة (183).

وفي رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» كان مصطفى سعيد أستاذا جامعيا في الاقتصاد شهيرا قبل أن يلتحق بقريته السودانية. أما الرّاوي فهو موظف حكومي. فاذا نظرنا الى وظائف الشخصيات الرئيسية في كل هذه الرّوايات نلاحظ أنها لا تخرج عن ثلاث وظائف أساسية. فالبطل إما أن يكون مدرّسا أو موظفا أو مهندسا وهذا نادر. فقد كان سعيد مهران عاملا في سرك الزيات ثمّ عوّض والده في دار الطلبة قبل أن يصبح لصّا محترفا. وسامي صاحب مجلّة وان كان قد اشتغل بدوره في التدريس.

لكنّ جلّ هؤلاء المثقفين لم يستقرّوا في وظائفهم أو انقطعوا عنها في وقت معيّن. فلينا الموظفة في المؤسسة تركت شغلها وسعيد مهران ترك عمله في دار الطلبة وعبد المقصود انقطع عن شغله مدة قصيرة عندما أوقف وفياض غادر مهنته فارّا ومنصور عبد السلام أطرد من الجامعة ودهرية إنقطعت عن العمل في المدرسة.

وهذه الأسباب قد تكون سياسية حينا واجتماعية حينا آخر

---

(182) «أصابعنا التي تحترق» ص 13

(183) المنعرج ص 58/57

وقد تكون إجبارية حينا واختيارية حينا آخر. فالوظيفة هذه المهنة القارة المميّزة لا تكون دائما مقرّ اطمئنان بالنسبة للمثقف في حياته الاجتماعية فسنرى أن هذا المثقف الحديث هو صاحب قضيّة وهو سيضحي بكل شيء في سبيل قضيته وبالتالي فهو يضحي بمهنته. وما يثير الانتباه أيضا قضيتان أساسيّتان :

1) ما مدى صلة هذه المهن بالأصل الطبقي الذى ينحدر منه المثقف ؟

2) كيف نفسّر قلّة المهن المتّصلة بالصناعة كالهندسة ؟

لعلّنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ جلّ الموظفين سواء كانوا صغارا أم كبارا وجل المدرسين، من أبناء الفلاحين والبورجوازية الصغيرة. فيبدو أنّ هذه المهن وهي مرتبطة إرتباطا وثيقا بالجهاز الحكومي لم تعد من إهتمامات البورجوازية الكبيرة في هذه الفترة الزمنية. فقد تركتها لتشغّل أبناءها في المهن الحرّة. ولعلّه من المفيد أن نشير إلى الفراغ الذى أحدثه الاستعمار المباشر في الجهاز الحكومي عندما غادره فاضطرت السلط الى مل ء هذا الفراغ بنشر التعليم وتشجيع أبناء هاتين الطبقتين على مزاولة هذه المهن.

ومن ناحية نرى أنّ هذه المهن مهن إدارية وتعليمية لا تتصل بالصناعة فباستثناء عادل المهندس وهو ابن حلّاق لا نجد بطلا رئيسيا يمارس مهنة صناعية وهو أمر يجب تفسيره. فهذه المهن تعكس الى حدّ بعيد وضعية الاقتصاد في البلاد العربية. فالتّصنيع لم يأخذ حظّه الكبير فيها وحتى وإن وجد في بعض البلاد فانّه يعتمد على كفاءات خارجية ولعله من المهم أن نشير

الى أن التقنقراطيين لا يزالون أقليّة فهم لا يمثلون فئة كثيفة في المجتمع العربي وذلك لتخلّف وسائل انتاجه. فحتى حنا مينة وهو عامل اختار مثقفه أستاذا جامعيا وكذلك فعل منصور عبد السّلام وهو رجل اقتصاد.

3) ـ الوضعيّة العائلية :

ـ جدول ـ

المثقّف	الوضعية العائلية	الرّواية
عبد المقصود	متزوّج + أبناء	الفلاح
الرّاوي	متزوّج	الفلاح
كريم النّاصري	أعزب	الوشم
فرح	أعزب	بيروت 75
قاسم	أعزب	الطّيّون
الرّاوي	متزوّج + أبناء	موسم الهجرة إلى الشّمال
سعيد مهران	متزوّج + أبناء	اللّص والكلاب
فيّاض	أعزب	الثّلج يأتي من النّافذة
عادل	أعزب	المنعرج
دهريّة	أرملة + طفلان	حبيبتي مليشيا
سامي	تزوّج	أصابعنا التي تحترق
لينا فيّاض	عزباء	أنا أحيا
الشّيخ طلبة	متزوّج + بنت	الفلّاح
ياسمينة	عزباء	بيروت 75
بهاء	أعزب	أنا أحيا
منصور عبد السّلام	أعزب	الأشجار واغتيال مرزوق
مصطفى سعيد	متزوّج + طفلان	موسم الهجرة إلى الشّمال

من خلال هذا الجدول نستنتج أن جلّ الأبطال الرّئيسيين عزّاب : فقط عبد المقصود في «الفلّاح» ومصطفى سعيد في «موسم الهجرة إلى الشّمال» ودهريّة في «حبيبتي مليشيا» وسعيد مهران في «اللّص والكلاب» متزوّجون.

وإلى جانب هذا الجدول تمدّنا الرّوايات نفسها بتفاصيل أخرى عن وضعيّة البطل المثقّف العائليّة فمنصور عبد السّلام كان يتيم الأب، عاش مع أمه وقد اهتمّ به خاله اهتماما خاصّا اذ مكّنه من تجربة العمل القاسية وهو صبّي وقد أثرت هذه التّجربة فيه تأثيرا نفسيّا واضحا سيحدّد فيما بعد شخصيّته إلى حدّ بعيد (184) كما مرّ أيضا بتجربة فاشلة مع المرأة فلم يتزوّج.

وفيّاض كان الولد الوحيد في أسرته، فقد جاء بعد ثلاث بنات (185) وعندما كبر كاد يتزوّج لو لم تجبره الظروف السياسيّة على الهجرة (186) وظلّ طيف ابنة العمّ وكنزة الصّوف وزجاجة العطر (187) لا يفارقه طوال هجرته.

ولقد كان عادل في رواية المنعرج الولد الوحيد لوالديه بعدما توفّي كلّ إخوته وهم أطفال لأسباب وراثية الّا أخت وحيدة ظلّ المرض يراودها من حين لآخر(188).

(184) راجع «الأشجار واغتيال مرزوق» ص 169
(185) راجع «الثلج يأتي من النّافذة» ص 27
(186) راجع «الثلج يأتي من النّافذة» ص 283
(187) راجع «الثلج يأتي من النّافذة» ص 284
(188) راجع «المنعرج» ص 110

وقد راودت كريم النّاصري فكرة الزّواج مرّات عديدة بعد خروجه من السّجن خاصّة. لقد تعرّف أثناء تجربته النضاليّة على أسيل عمران لكنّه تخلّى عنها كما تخلّى عن التّنظيم ومبادئه فتزوّجت من غيره واعتقد أنه سيجد السّكون والدّعة مع يسرى التّلميذة البكر الجميلة لكنّه أدرك أن مثل هذا اللّقاء مستحيل(189) . وظلّ كامل حياته الرّوائية أعزب إلى أن اعتبر امكانيّة زواجه في آخر الرّواية من مريم عبد اللّه زميلته في العمل «نكتة قديمة» عاجزة عن إثارة الضّحك (190).

وقاسم في رواية «الطيّبون» أعزب عبثا حاول أن يربط علاقة عاطفيّة مع زميلة له، مديرة مدرسة ابتدائية وطالبة تواصل دروسها في الجامعة بصفة حرّة. وهو طيلة الرّواية يعيش مع أمه التي تحمل ماضيا يثير القلق والاضطراب في نفسه، إذ أنجبت بعد موت زوجها من رجل تركها (191).

كذلك تعيش لينا فيّاض عزباء في بيت والدها فما استطاعت أن تقيم علاقة متكافئة مع الرّجل الذي أحبته ففشلت في حبّها للطالب الشّيوعي بهاء.

وتكاد لا تعرف شيئا دقيقا عن فرح وياسمينة في بيروت 75. فقد سافر فرح أعزب الى بيروت لكنّه في الأثناء يقع في علاقة غير طبيعيّة مع نيشان، كما حلمت ياسمينة بزواجها من نمر الرّجل الثريّ الوسيم ابن أحد البرلمانيين لكنّ حلمها يتحوّل إلى

(189) انظر «الوشم» ص 110
(190) انظر «الوشم» ص 122
(191) راجع «الطيبون» ص 175

كابوس مرهق إذ أراد الرّجل تحويلها الى بضاعة يستعملها وقت الحاجة (192).

أمّا بقيّة الأبطال الرّئيسيين فهم متزوّجون. فعبد المقصود مثقّف القرية متزوّج وله أبناء (193) وانتهت علاقة سامي في «أصابعنا التي تحترق» مع إلهام بزواج سعيد. أما دهرية في رواية «حبيبتي ميليشيا» فرغم مسؤولياتها في الثّورة المسلّحة لها طفلان من زوج مات مناضلا (194).

وقد خانت نبويّة زوجها سعيد مهران كما أنكرته ابنته (195).

ويعود مصطفى سعيد بعد تجربته في بلاد الغرب إلى القرية السودانيّة لكي يحطّ التّرحال فيتزوج وينجب طفلين ثمّ يختفي (196).

كلّ هذه الملاحظات تطرح علينا قضيتين أساسيتين :

1) هل أن العزوبة بالنّسبة للمثقّف موقف وجودي أم أنها مجرّد سلوك فرضته ظروف معيّنة ؟

2) ما موقف المثقّف من الأسرة ؟ هل استطاع أن يتخلّص منها نهائيا أم ظلّ سجينا لها ؟

إذا عدنا من جديد إلى هذه الرّوايات المدروسة لا نجد

---

(192) راجع بيروت 75 ص 86

(193) انظر «الفلاح» ص 87/86

(194) انظر «حبيبتي ميليشيا» ص 43/ص 32

(195) انظر «اللّص والكلاب» ص 72

(196) انظر «موسم الهجرة الى الشّمال» ص 30

بطلا من هؤلاء الأبطال الرّئيسيين ينظر فلسفيّا لعزوبته باستثناء عادل في رواية «المنعرج».

فكلّهم بحثوا عن الزّواج وسعوا اليه، وقد لاحظنا ذلك أثناء تحليلناَ السّابق. بيد أن ظروفا وأسبابا حالت دون الزّواج للبطل الأعزب. ولعلّ من يهمّنا في هذا الموضوع بصفة خاصّة أولئك الذين تجاوزوا سنّ الزّواج وهم كريم النّاصري وفيّاض وعادل ومنصور عبد السّلام الّذين تجاوزوا الثّلاثين ولم يتزوّجوا.

وإذا نظرنا في هذه الأسباب فنجدها سياسية واجتماعية ونفسيّة. ففيّاض كاد أن يتزوّج لكنّ مطاردة السّلطة السياسية له منعته من تحقيق مأربه وإن تأخر قبل ذلك فلأنّه ببساطة لم يحبّ. ومنصور عبد السّلام أخفق في محاولات ثلاث وفي المرّة الثالثة كاد بدوره أن يتزوّج لكن طرده من العمل فوّت الفرصة لأنّ عقليّة الأب والبنت أيضا لا تتصوّر زوجا بدون عمل وكريم النّاصرى بدوره وجد الفتاة النقيّة التى يبحث عنها لكنّ ظروفه النّفسيّة جعلته يعتقد أن زواجه من هذه الفتاة مستحيل.

لقد لاحظنا فقط، أن عادلا بطل رواية «المنعرج» يطرح أثناء الرّواية مسألة زواجه من سلوى، على أساس انّها قضيّة وجوديّة، فهو يرفض في البداية الزّواج رغم إعجابه بالفتاة خشية أن تعطّل مشاريعه أو تفك التزاماته (197) لكنّ أسبابا نفسيّة في الواقع هي الّتي تجعله يبرّر موقفه الظرفي على هذا النحو فلا يزال يعيش على ذكرى تجربة أليمة مع فتاة فرنسيّة في بلاد الغربة.

---

(197) راجع «المنعرج» ص 130

وهكذا يمكن أن نصل الى استنتاجين هامّين :

1) إن العزوبية بالنّسبة للمثقّف العربي ليست موقفا وجوديًا. ونحن لا نجد هذا النموذج الغربي من المثقّفين الذي تقف وراءه نظريّات فلسفيّة [198] تبرّره. ولعلّ مفهوم الحريّة بمعناه الوجودي (فلسفيًا) لا يجد مبرّراته الأجتماعيّة في المجتمع العربي الحديث.

2) إنّ الزّواج بالنّسبة للمثقّف العربي يظلّ مظهرا من مظاهر الانغراس في المجتمع وفرض وجوده عليه ذلك أن هذا المجتمع لا يزال يرفض العزوبية كوضعيّة إجتماعيّة إذ يضعها في سلّم قيمه الأخلاقية.

أمّا القضيّة الثانية فهي قضيّة الأسرة :

لقد لاحظنا أن المثقف الأعزب يسعى إلى الزّواج أي إلى تكوين أسرة. فلعلّ الأسرة بالنّسبة للمثقّف العربي علامة استقرار. ذلك أن مصطفى سعيد جاء يبحث عن القرار وضرب جذوره في الأرض السّودانيّة فتزوّج وأنجب وكذلك لم يحل الواجب العائلي دون أن تؤدّي دهريّة المثقّفة الفلسطينية واجبها النّضالي. بل على العكس نراه حافزا يدعوها أكثر إلى معانقة الثّورة، فهي تترك طفليها لتحتضن الأطفال الفلسطينيين الّذين يغمرهم الطوفان [199].

وخلافا لهذا الأمر نرى سعيد مهران يجعل من أزمته العائليّة

---

(198) كالوجوديّة مثلا.

(199) حبيبتي ميليشيا

المتمثّلة في خيانة الزّوجة وتنكّر الطفلة سببا من أسباب غربته، فلعلّه لو وجد زوجته باقية على العهد وغمرته الطّفلة بحبّها لما كانت أزمته على النّحو الذي نراه في الرّواية.

والمثقّف الأعزب نفسه لا يشكّ في قيمة العائلة، فهذا فيّاض يؤكّد أن الارتباط العائلي لا يحدّ من حرّيته في العمل والتصرّف والنّضال. فبامكان المناضل أن يتزوّج وينجب (200) وهذا سامي ينتقد موقف صديقه عصام حلواني الذي يرى الزّواج مؤسّسة فاشلة (201).

وهكذا يمكن أن نؤكّد أن المثقّف العربي لا يزال متمسّكا بالعائلة مؤمنا بها، فهي لا تزال عنده «الرّباط المقدّس» الّذي يشدّه إلى واقعه وهذه الصّورة تعكس حقيقة المجتمع العربي الّذي لا يزال يخضع على مستوى الأفكار والعقائد لحياة تؤكّد الرّوابط العائليّة وترفض تحرّر الفرد إزاء المجموعة.

من خلال هذه العناصر الماديّة المحدّدة لصورة المثقّف ذلك المرء الذي تعلّم في المدارس وقرأ الكتب التي أهلته لكي يشتغل وظائف معيّنة والّذي مارس الابداع الفنّي نتبيّن أنه ذلك المرء الّذي تشكّل في صورة أو في أخرى، مرّ في حياته الأولى بظروف صعبة، فهو لم يعش الرّخاء الاجتماعي اذ ينحدر في جلّ الحالات من أصل طبقي متواضع. فقط لينا فيّاض كانت قادرة على أن تعيش «متعة الحياة» في قلب العاصمة اللبنانية وإن أخفى جلّ الأبطال المثقّفين الاشارة إلى حياتهم الاجتماعيّة

---

(200) انظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 83

(201) انظر «أصابعنا التي تحترق» ص 163

البائسة فان بعضهم وصف لنا حرمانه في طفولته شأن منصور عبد السّلام وفيّاض خاصّة...

وهذا الوضع الاجتماعي البائس انعكس على حياة «المثقّف» وهو في طور التّكوين، في أسرته، فلعلّه ليس من باب الصّدفة أن نلاحظ أن الأسرة لم تكن في أغلب الأحيان رابطا متينا يربأ الصّدع ويعوّض الحرمان الاجتماعي الذي يعيشه المثقّف وهو طفل. فمنصور عبد السّلام وقاسم وسعيد مهران عاشوا أيتاما، فقد فقدوا آباءهم في سنّ مبكّرة ممّا يضطرّهم إلى التقّلب في حياتهم الاجتماعيّة. وفي بعض الحالات نجد أحد الأبوين شاذّا في سلوكه، فقد كان أبو فيّاض رجلا عربيدا فاسقا حياته خمرة وجنس وكان أبو «فرح» رجلا ريفيّا فضّا غليظا وكانت أم قاسم شاذّة في سلوكها أيضا. وقد لاحظنا مدى تأثر الطفل بمثل هذا السّلوك لدى أحد الأبوين. وفي رواية «المنعرج» كان عادل نتيجة لزواج دموي غير سليم ممّا جعله طفلا قابلا للعلل وقد اشتغلت ياسمينة في مدرسة للرّاهبات ممّا يجعلها خاضعة لتربية شديدة وحتّى لينا فيّاض ابنة البرجوازيّة لم تكن تجد في البيت الأسرة القادرة على تفهّم سلوكها.

وعندما يكبر الطّفل تبلور لنا المدرسة والكتب مثقّفا نجده عاجزا عن خلق أسرة في أغلب الحالات فيفضّل العزوبة أو يرغب في الاحتماء بها. ولعلّ الرّيف يحاول أن يخفّف ثقل الحياة على المثقّف فيجد الفرصة سانحة للزّواج والولد شأن عبد المقصود ومصطفى سعيد.

وهكذا يمكن القول «ان هذه العناصر الماديّة الفاعلة في شخص المثقف والمحددة له هي بمثابة الأرضية المادية التي

ستعلن لنا نمطا من المثقف مأزوما من خلال قضيته الأساسية وهي قضية الحرية ومن خلال مواقفه من مجموعة من المسائل كالمثقف والجنس والمرأة والثورة والغرب وقبل ذلك علينا أن نتساءل هل أن هذه الصورة المادية تؤثر على الصورة الفكرية أي هل أن هذه العناصر المادية المكونة لشخص المثقف تحدد تفكير المثقف وانتماءاته الايديولوجية.

د ـــ وضعيّة المثقف السياسية والدينية أو تنزيل الصورة في البنية الفوقية

1) المثقف والتنظيم السّياسي

جدول

المثقف	الوضعية السياسية	التنظيم السياسي	طبيعته	تاريخ نشر الرواية
1) س مهران	متحزب	غير معروف	سرّي	1961
2) عادل	متحزب	الحزب الاشتراكي	قانون علني	1966
3) عبد المقصود	متحزب	الاتحاد الاشتراكي	قانون علني	1967
4) الشيخ طلبة	متحزب	الاتحاد الاشتراكي	قانون علني	1967
5) الرّاوي	متحزب	الاتحاد الاشتراكي	قانون علني	1967
6) كريم الناصري	متحزب	حزب البعث العراقي	سري	196•[190]
7) منصور عبد السلام	متحزب	حزب البعث العراقي	سري	1973
8) دهرية	متحزبة	فتح	علني	1976
9) فيّاض	متحزب	الح الشيوعي السوري	سرّي	1969
10) بهاء	متحزب	الح الشيوعي العراقي	سرّي	1958
11) لينا	غ متحزبة			1958
12) سامي	غ متحزب			1962
13) م سعيد	غ متحزب			1965
14) قاسم	غ متحزب			1971
15) فرح	غ متحزبة			1975
16) ياسمينة	غ متحزبة			1975
17) الرّاوي	غ واضح			1965

ينقسم الأبطال الرئيسيون في الروايات المدروسة الى قسمين أساسيين، سبعة منهم منتمون إنتماء سياسيا واضحا مرتبطون بأحزاب أو تنظيمات سياسية والخمسة الآخرون بدون انتماءات سياسية فسعيد مهران في رواية «اللصّ والكلاب» كان في بداية حياته وقبل دخوله السجن منتميا إلى تنظيم سياسي لا نعرف ايديولوجيته معرفة دقيقة. اذ نراه صحبة «أستاذه رؤوف علوان»، يتدرّب على السلاح وراء الهضبة (202) بيد أنّ أهداف هذا التنظيم لا تبدو واضحة وضوحا كثيرا، فيذكر سعيد «الحكم» الّتي كان يُسْدِى بها إليه رؤوف علوان وهي مجموعة شعارات «الشعب، السرقة، الثورة، الجوع، العدالة المذهلة»(203) فنفهم أنّه تنظيم يهدف إلى القضاء على نظام الأمراء والباشوات.

ولكن سعيدا يترك بدوره التنظيم، فعندما يخرج من السّجن يعود إلى العمل الفردي ليصفّي حساباته مع زوجته وأستاذه.

وفي رواية «الوشم» ينتمي كريم الناصري إلى حزب لعلّه حزب البعث العراقي وهو في مرحلته النضالية السريّة قبل الوصول إلى السلطة (204) لكن الاعتقال وما لقي فيه من اضطهاد وتعسّف أجبراه على الاعتراف واعلان براءته (205) وفي

---

(202) أنظر اللص والكلاب ص 61 — 62
(203) أنظر اللص والكلاب ص 124
(204) انظر الوشم ص 48
(205) انظر الوشم ص 119 — 120

حين ظل بعض رفاقه أوفياء للحزب بعد تشتيته كما فعل جابر الموصلي تعجل هو في الانسلاخ نهائيا [206].

وكما ترك كريم النّاصري حزب البعث قبل وصوله إلى الحكم نتيجة التعسف والاضطهاد تخلى منصور عبد السلام بطل رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» عنه وسط الطّريق. فمنصور عبد السلام وهو يستمرىء ذكرياته القديمة يتحدّث عن صديقه أسعد النورى الّذي درس معه وسجن وعمل في السياسة طويلا. ولما تخلّى منصور عن الحزب واصل الطريق فكسب منزلا كبيرا ذا حديقة واسعة [207].

بيد أنّ خروج منصور عبد السّلام من التنظيم يعود إلى أسباب تختلف تماما عن الأسباب التي من أجلها ترك كريم الناصرى حزبه، فلعلّه كان يعتقد أن الحزب انحرف عن الغايات والأهداف التي كان يطمح إليها. وفعلا لما انتصر الحزب واستولى على السلطة ظل الحرمان والاضطهاد وما تغير شيء [208].

فلعلّه لا يريد أن يتورط مع هذا الحزب الذي يرى أنّه خان طموحات الجماهير الى العدالة الاجتماعية والحريّة [209] ويبدو فياض في رواية «الثلج يأتي من النافذة» مثقفا يساريا ماركسيا تطارده السلطة من أجل أفكاره ولا ندري بالضبط هل كان

(206) انظر الوشم ص 117
(207) انظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 242
(208) انظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 242
(209) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 150

ينتمي إلى حزب سياسي معين أو إلى تنظيم محدّد. فقط تشير الرّواية إلى أنّه كان يوزّع المناشير السريّة (210) وإلى أنّه اعتقل إذ عثر عليه يستعمل مطبعة سريّة في أحد الاقبية (211) فالمهم أن فيّاضا اليسارى كان يعمل سرّا ضمن مجموعة سياسية قد تكون حزبا شيوعيّا سريّا.

أمّا دهريّة في «حبيبتي ميليشيا» فهي عضوة بارزة في منظمة التحرير الفلسطينية، فقد بدأت ممارستها الثورية في الاتّحاد النّسائي الفلسطيني بعمان ثم «التحقت بقسم الاعلام العسكري كي يكون وسيلتها إلى الأغوار وراحت تنتظر أول فرصة تلوح لها» (212) ثم أصبحت بعد ذلك فدائيّة تعبر الحدود وتخوض الثّورة المسلّحة. وإن بدت لنا منتميّة إلى فصيلة فتح فنراها تدعو إلى توحيد كافة التنظيمات الفلسطينية داخل الأرض المحتلة وخارجها (213).

والمنظّمة علنية غير قانونية بالنسبة لمحتل الأرض الفلسطينية، تتّخذ من عمان مركزا لقيادتها وهي ذات هدف واضح محدّد ورد على لسان قائد الثورة وهو «تحرير فلسطين فقط» (214).

أمّا عادل، بطل رواية المنعرج، فقد كان متحزّبا أيضا، إذ كان ينتمي إلى الحزب الدستوري التونسي الّذي أصبح الحزب

---

(210) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 147
(211) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 347
(212) حبيتي ميليشيا ص 99
(213) حبيتي ميليشيا ص 25
(214) حبيتي ميليشيا ص 31

الاشتراكي الدستوري بعد وصوله إلى السلطة وهو حزب قانوني علني وإن أجبرته الظروف أحيانا على العمل السرّي.

ويتضح لنا انتماء عادل في مقالته عن الشابي وعن أحداث يوم 18 جانفي، فقد أشاد بالحدث التّاريخي الهام في حياة الحزب (215) الا أنّه لم يكن عضوا قياديًا بل كان فقط يقوم ببعض الأعمال «التحريريّة» (216).

وفي رواية «الفلّاح» يبدو عبد المقصود، عنصرا قياديا في لجنة الاتحاد الاشتراكي في القرية والاتحاد الاشتراكي المصري هو حزب النظام الحاكم.

أما بقية الأبطال الرئيسيين فهم لا ينتمون إلى حزب معين، بيد أن بعضهم يرفض الانتماء رفضا واعيا والبعض الاخر لا علاقة له بالانتماء الحزبي اطلاقا.

ترفض لينا فياض التحزب على أساس أنّه استعباد للفرد (217) وهي فتاة متشبثة بحريتها الكاملة داخل الأسرة وخارجها (218).

وقد اتخذ سامي بطل رواية «أصابعنا التي تحترق» الموقف ذاته، فالتحزب حسب اعتقاده يفقد المرء حريّته الفكرية وحتى السياسية ولذلك فمن تحزب مات وانطلاقا من هذا الموقف اعتقد ان صديقه وحيدا قد مات منذ تجنّد في الحزب (219)

---

(215) انظر المنعرج ص 51
(216) انظر المنعرج ص 82 — 83
(217) أنظر «أنا أحيا» ص 179 — 236
(218) أنظر «أنا أحيا» ص 179
(219) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 263

فقدر المثقّف «أن يظلّ حرّا» (220) فلعله أيضا شأن منصور عبد السلامَ الّذي لا يريد أن يتورط، لكن تورّطه من نوع آخر ذلك أن للبيئة السياسيّة في لبنان خصوصيتها نظرا لكثرة التنظيمات السياسية التي تكتسي كسلا طائفيا يرتبط في كثير من الأحيان بمصالح القوى السياسية الأجنبية.

أما مصطفى سعيد وقاسم وياسمينة وفرح أبطال «موسم الهجرة إلى الشمال» و«الطيّبون» و«بيروت 75» فإن قضية الانتماء الحزبي ليست مطروحة لديهم على الاطلاق وذلك لبعد القضايا الّتي تشغل بال المثقف عن السياسة بمفهومها الضيق.

فلقد انغمس قاسم في مشاكله النفسيّة وما استطاع الخروج منها وما استطاع فرح الخروج من أزمته النفسيّة التي وصلت إلى حد «السقوط» أمّا مصطفى سعيد فإن «تراكم المعارف الحضارية والتاريخية» عنده وعدم انصهاره لكي توظّف في مجالها الحقيقي جعلت منه قشّة طافية فوق الأشياء لا يحس بانتمائه إلى أيّ واقع في هذا العالم» (221).

هذا إذن الجانب الأوّل من صورة المثقف العربي السياسية، فهو بين منتم متحزب ومتحرر من كل تنظيم سياسيّ وهذا الجانب من الصّورة يمكننا من بعض الاستنتاجات :

1) إن الالتزام السياسي الحزبي وارد في الرواية العربية منذ بداية الستّينات وهو لا يزال، فسعيد مهران عرف التنظيم

---

(220) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 273

(221) عبد الله ابراهيم ـــ مغزى الموت في أدب الطيب صالح ـــ الطليعة الأدبية عدد 2 س 1980 ص 24

السّياسي في رواية صدرت سنة 1961 وقبله عرف بهاء الانتماء الحزبي المنظم في رواية صدرت سنة 1958. وكذلك في رواية «الثلج يأتي من النّافذة» التي صدرت سنة 1969 كان فياض منتميا سياسيا وتنظيميا وبذلك نخالف رأي غالي شكري الذي يحصر الانتماء في الانتماء الفكري وينفي الانتماء السياسي المنظم (222) فالانتماء الحزبي قضيّة مطروحة لدى الرّوائي العربي والمثقف العربي معا إذ لم يعد الانتماء الفكري غير المنظم كافيا، فقد شعر المثقّف بضرورة وجود قنوات تنظيميّة يستطيع بواسطتها التعبير عن آرائه وممارستها ممارسة فعليّة وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ أغلب الأبطال الرّئيسيين في الرّواية العربية المدروسة من ذوي الانتماءات الحزبيّة ولعل التأزّم هو وجه الخلاف بين المتحزّب الغربي والمتحزّب الشرقي ذلك أنّ المتحزب في بلادنا لا يتمتع «بأيّة مكاسب ديمقراطيّة ولذلك فهو منتم مأزوم لا يعيش في ظروف طبيعيّة» (223).

ولذلك يجد نفسه مرغما على العمل السياسي السرّي، فباستثناء عادل وعبد المقصود اللّذين كانا يمارسان السياسة في حزبين علنيين وقانونيين فإن الأبطال الآخرين كانوا يمارسون

---

(222) يقول في هذا الموضوع «إن المنتمي العربي في مصر ليس نموذجا مطابقا للمنتمي الغربي، فالانتماء في الغرب هو الارتباط المنظم بحزب سياسي يخضع لنظرية متكاملة في الفلسفة والاقتصاد والسياسة والمجتمع والاقتصاد في الشرق العربي لا يتطلب هذه الدّرجة من الارتباط والتنظيم إذ يكفي المنتمي عندنا الالتفاف حول إحدى النظريّات الفكرية أو التعاطف مع أحد الأبنية العقائدية حتى يصبح منتميا إلى اليمين أو اليسار «المنتمي دراسة في أدب نجيب محفوظ» ص 26

(223) نفس المرجع ونفس الصفحة

السياسة ممارسة سريّة فعانوا الاضطهاد والتعسف وعرفوا التأزّم.

2) إنّ الانتماء العلني والقانوني إلى حزب سياسي يبدو تاريخيا في الرّواية العربية قبل سنة 1967 كما أنّ ظاهرة الانسلاخ من الحزب والتنظيم أصبح بعد هذه السنة ظاهرة هامة يجب تسجيلها، فمنصور عبد السّلام مثلا رفض الحزب في منتصف الطّريق كما رفض العالم اعتقادا منه أنه لم يعد يستجيب لمبادئه وأفكاره.

وإذا حاولنا أن نجد تفسيرا لهذه الظاهرة فلا نجد أكثر من سببين رئيسيين أولهما ذاتيّ يعود إلى الظروف الشخصيّة التي يعيشها المثقف والّتي تحول دون صموده الى النهاية وسنرى في فصل لاحق مدى تشكيك المثقف في ذاته وقدراته وثانيهما موضوعي يتمثل في غياب التقاليد الديمقراطية بالنسبة لجهاز الحكم من ناحية والتنظيم السياسي الذي ينتمي إليه المثقف من ناحية أخرى، فالعنف هو الذي يحدّد العلاقة بين السلطة السياسية القائمة وبين بقية التنظيمات السياسية عموما (224) وداخل التنظيم تبدو العلاقة لا ديمقراطية بين المناضلين فالمثقف يسعى إلى أهداف نبيلة لكنّه يفطن في النهاية انه لا يجدها داخل التنظيم (225) وثمة ظاهرة أخرى لا يجب أن تفوتنا وهي ظاهرة اللاانتماء. فكثير من الأبطال المثقّفين لا ينتمون إلى تنظيم سياسيّ معين ولا الى عقيدة سياسية ظاهرة. فكثير من المثقفين إذن لم يستطيعوا بعد الاختيار النهائي سياسيا، بل

---

(224) مثال كريم الناصري في رواية «الوشم»

(225) مثال منصور عبد السلام في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق»

لعلهم يفضلون الابتعاد عن الصراعات السياسية ويميلون الى مراقبتها عن بعد (226).

2) المثقّف وجهاز الحكم :

علاقة انتماء

المثقّف	جهاز الحكم	وسيلة الانتماء	الرّواية
1) عادل	النظام القائم في تونس	الحزب الدّستوري	المنعرج
2) الشّيخ طلبة	النظام القائم في مصر	الاتّحاد الاشتراكي	الفلاح
3) الرّاوي	النظام القائم في مصر	الاتّحاد الاشتراكي	الفلاح
4) عبد المقصود	النظام القائم في مصر	الاتّحاد الاشتراكي	الفلاح
5) م سعيد	النظام القائم في السّودان	مشاريع الاتّحاد الاشتراكي	موسم الهجرة الى الشّمال

المثقّف	جهاز الحكم	السبب	الرّواية
6) لينا فيّاض	النّظام القائم في لبنان	سبب غير واضح	أنا أحيا
7) سامي	النّظام القائم في لبنان	حفاظا على استقلاليّته	أصابعنا التي تحترق

(226) سامي في «أصابعنا التي تحترق» مثال نموذجي

علاقة	8) الرّاوي	النّظام القائم في السّودان	سبب غير واضح	موسم الهجرة إلى الشّمال
لا	9) فرح	النّظام القائم في سوريّة	سبب غير واضح	
انتماء	10) ياسمينة	النّظام القائم في سوريّة	سبب غير واضح	
	11) قاسم	النّظام القائم في المغرب	سبب غير واضح	الطّيّبون

	المثقّف	جهاز الحكم	كيفيّة المجابهة	الرّواية
	12) منصور عبد السّلام	النّظام القائم في العراق	الرّفض الفردى	الأشجار واغتيال مرزوق
علاقة	13) فيّاض	النّظام القائم في سوريّة	النّضال السّياسي المنظّم	أصابعنا التي تحترق
مجابهة	14) دهريّة	النّظام القائم في الأردن والأنظمة العربيّة عامّة	العمل الفدائي	حبيبتي ميليشيا
	15) بهاء	النّظام القائم في العراق	العمل الحزبي	أنا أحيا

	المثقّف	جهاز الحكم	سبب الاستسلام	الرّواية
علاقة استسلام	16) كريم النّاصري	النّظام القائم في العراق	التعسّف والانسلاخ من الحزب	الوشم

ينقسم الأبطال الرّئيسيّون في الرّوايات المدروسة الى قسمين أساسيّتين في علاقتهم بجهاز الحكم. فللبعض انتماء واضح الى السّلطة السياسيّة القائمة، والبعض الآخر يرفض هذا الانتماء رفضا واعيا أو غير واع.

المثقّف المنتمي :

يبدو لنا عبد المقصود وعادل بطلا روايتي الفلّاح والمنعرج الصّادرتين قبيل سنة 1967 مُنْتَمِيَيْن انتماء واضحا للسلطة السياسيّة القائمة.

فعبد المقصود رجل قيادي في القرية، فهو عضو في لجنة الاتّحاد الاشتراكي الحزب الوحيد الحاكم في مصر وهو كذلك عضو الجمعيّة التّعاونيّة وهي هيكل اقتصادي من مشاريع الاتّحاد الاشتراكي والسّلطة السياسيّة القائمة. وهو يستمدّ آراءه وممارسته من «الميثاق» ميثاق الحزب الحاكم(227) كما يوظّف موقعه في المدرسة ليجعلها في خدمة السّلطة القائمة اذ يعلّم الصّغار والكبار مبادىء الميثاق وآراء الرّئيس جمال عبد النّاصر(228) ولئن دخل في صراع مع «رزق بيه» وأتباعه فلطبيعة السّلطة السياسية القائمة على الصّراع بين القديم والحديث، بين الثّابت والمتحوّل، بين الرّجعيّ والتقدّمي، وهي سلطة تجمع بين النقيضين بين برعي المحامي المدافع عن بقايا الطبقة القديمة

---

(227) أنظر الفلاح ص 92

(228) أنظر الفلاح ص 92

وعمّار الشّبيني العامل الفنّي المتحالف مع قضايا الفلاحين في أعلى سلطة الاتّحاد الاشتراكي في الاقليم.

وتنبني علاقة عبد المقصود بجهاز الحكم على اعتناقه مبادىء الحزب فهي علاقة قائمة على اقتناع اديولوجي وهكذا يتكامل التّنظيم السياسي مع الجهاز الحاكم في عالم الفلاح. وما قلناه عن عبد المقصود ينطبق على عادل المثقّف في رواية المنعرج فانتماؤه الحزبي قديم بدأ قبيل وصول الحزب الى السّلطة (229) . وبعد ما وصل الحزب الى السّلطة أصبح عادل يعمل على تحقيق المشاريع الانمائية في الوطن وهو يحدّد التزامه السّياسي والاجتماعي من خلال مجلّته «الرّسالة» (230).

فهو يحدّد إلتزامه وطريقته في العمل على مبادىء الحزب والشّعارات التي يرفعها والمتمثّلة في نظريّة المراحل والتحوّل التدريجي والثّورة السّلمية وعدم استعمال العنف الا عند الضّرورة (231) والفرق الوحيد بين عبد المقصود وعادل هو أن عبد المقصود رغم انتمائه يضطهد اضطهادا عنيفا فيدخل السّجن ويهان. هكذا تبدو صورة المثقّف المتحزّب المنتمي الى السّلطة السّياسية القائمة، بيد أننا في رواية «موسم الهجرة إلى الشّمال» نجد مصطفى سعيد أثناء عودته الى القرية لا يبعد كثيرا عن النّظام السياسي الحاكم. فقد ساهم في تنفيذ مشاريع القرية الاقتصادية وكان قريبا من محجوب الذي يحتلّ مركز

---

(229) أنظر المنعرج ص 80
(230) أنظر المنعرج ص 14
(231) أنظر المنعرج ص 27

النّفوذ في القرية وفيها يمثّل السّلطة السّياسية القائمة ومع ذلك فنحن نشكّ في انتمائه السّياسي إلى جهاز الحكم إذ نتبيّن في حقيقة الأمر انّه ظلّ يعيش أزمته الحضاريّة منشطرا بين ثنائيّة (الشرق ــ الغرب) الحادّة وقد باءت محاولة الانصهار في حياة القرية بالفشل. فلعلّ اختفاءه تعبير عن عجزه على الانصهار والانتماء بمعانيه المختلفة لا شكّ ولكن بمعناه السّياسي أيضا.

المثقّف اللامنتمي :

أمّا الشخصيات الأخرى فهي شخصيّات لا منتمية ويمكن تقسيمها بدورها إلى قسمين أساسيين :

1) قسم يشمل كلّ الشّخصيّات التي ترفض جهاز الحكم عن وعي وإدراك رغم الأسباب المتنوّعة التي تدعوها إلى هذا الرّفض وهذه الشخصيات نجدها مصوّرة في روايات «اللصّ والكلاب» و«أصابعنا التي تحترق» و«الوشم» و«الثلج يأتي من النّافذة» و«حبيبتي ميليشيا».

2) قسم يشمل الشّخصيات التي لا تبدو منتمية، لكنّها لا تتخذ موقفا سياسيا واضحا وهي شخصيّات روايات «أنا أحيا» و«الطيبون» و«بيروت 75».

في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» تكاد تكون تجربة منصور عبد السّلام تجربة منفردة. فمن خلال الرّواية نفهم أن الحزب السياسي الّذي انتمى إليه منصور عبد السّلام في وقت ما ثمّ انسلخ منه هو الّذي وصل الى الحكم وهو الذي يمارس السياسة، والأفكار التي حلم بها منصور عبد السّلام سنوات

وسنوات وتمنّى أن تتحقّق في حياته فقد تحقّقت بالفعل، ولكن بشكل آخر[232] فقد أصبحت الوظائف الحكومية محرّمة عليه وقد أطرد من مهنته وفشل في العثور على عمل وانتظر سنتين وسبعة شهور للحصول على جواز سفر[233] ومنع من نشر كتاب ألّفه وأدخل السّجن وتعذّب من أجل أفكاره[234] وبعبارة أخرى، لقد اضطهدته السّلطة كما اضطهدت صديقه مرزوق وقتلته.[235].

إن الاضطهاد والرفض هما العلاقة المميّزة بين منصور عبد السلام والسلطة السياسية القائمة. فلقد توهم أنّه قادر على مقاومة هذا الجهاز الحاكم لكن رجال الجهاز لا يزالون يستمتعون بلذة الحياة [236]. وإذا عجز عن التغيير فما بقي له الا الرفض [237]. وعبثا حاولت السلطة قتل الـــرفض في نفسه.[238] فقد أصبح رفضه موقفا سياسيا وجوديا [239].

تلك هي علاقة منصور عبد السّلام بجهاز الحكم وهي علاقة واعية، العنف السمة المميزة لها. لقد كانت السّلطة عنيفة مع منصور عبد السّلام وكان منصور عبد السلام في رفضه

---

(232) الأشجار واغتيال مرزوق ص 138
(233) أنظر نفس المصدر ص 250
(234) أنظر نفس المصدر ص 164
(235) أنظر نفس المصدر ص 268
(236) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 138
(237) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 158
(238) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 248
(239) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 164 وخاصة هذه العبارة «اختلفت مع هذا العالم ولم يعد أيّ شيء يجمعنا»

أعنف إذ بلغ به إلى حدّ تعذيب النفس وقهرها واستمراء هذا العذاب والقهر[240].

إنّ جهاز الحكم المتعسّف الذى اضطهد منصور عبد السلام اضطهد أيضا كريم الناصري، وان عجز الأوّل عن قبول الواقع فإنه أفلح في تدجين كريم النّاصرى اذ اعترف وكشف بقية الرفاق[241] ولكن هل هذا التراجع كاف لخلق علاقة سليمة قائمة على التناسق ؟

ما كاد كريم الناصرى يترك المعتقل حتى ظلّ يبحث عن التناسق المفقود، فقد وجد عملا في قسم الأعلام بإحدى الشركات الأهلية [242] كما عين محررا في إحدى الصحف إضافة الى عمله في الشركة ولكنه يكتب باسم مستعار يغيره من وقت وآخر[243] .

ومع ذلك ما أفلح في التعامل مع هذا العالم رغم محاولته [244] اذ فقد قناعة حامد الشعلان واندفاع رياض قاسم [245].

لقد أدرك كريم النّاصرى اذن أنّه رغم إعلان براءته وانسلاخه من الحزب، عاجز عن تصحيح العلاقة الّتي تربطه بالجهاز

(240) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 153
(241) انظر الوشم ص 119 — 120
(242) أنظر الوشم ص 40
(243) أنظر الوشم ص 42
(244) انظر الوشم ص 40 — 41
(245) انظر الوشم ص 43

الحاكم وبالتّالي عاجز عن الخروج من هذا العالم اللاامتناسق (246) فيبقى الخيط منقطعا وفي رواية «الثلج يأتي من النّافذة»، يبدو جهاز الحكم جهاز قمع يطارد التقدّميين، ويلاحقهم في هجرتهم الاضطرارية ومن هؤلاء فيّاض، فالرجعيّة الحاكمة تفتح «المعركة ضدّ الشعب تمهيدا للدفاع المشترك» (247) فيظل مطاردا تلاحقه العيون.

لكن فياضا وإن يلتقي مع منصور عبد السلام في الرفض فان رفضه إجابيّ اذ يقابل التعسّف بالصمود والثورة، فبعد تجربته في الهجرة يقرّر العودة إلى الوطن الاطار الطبيعي للمجابهة والمقاومة (248) . إنّ علاقة فياض بجهاز الحكم قائمة على تناقض حاد تفرضه طبيعة الثورة الواضحة الأهداف.

جهاز الحكم ≠ فياض
تعسّف واضطهاد ≠ صمود وثورة

وإن أحسّ باللاتناسق والغربة فلأنّه لم يحدّد لنفسه الاطار الطبيعي للثورة، فعندما اختار الهجرة الى لبنان للعمل السّياسي كان اختياره خاطئا (249) الا أنّه في النّهاية استطاع أن يصحّح الخطأ.

وفي رواية «حبيبتي ميليشيا» لتوفيق فياض يتخّذ جهاز الحكم بعدين بالنسبة للمثقفة الفلسطينية التي تعيش في وطن

---

(246) أنظر الوشم ص 52
(247) انظر الثلج يأتي من النّافذة ص 23
(248) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 372
(249) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 36

غير وطنها. لقد وجدت دهريّة نفسها في تناقض رئيسي مع جهاز الحكم المسلّط في الأرض المحتلّة فلسطين وفي تناقض ثانوى مع جهاز الحكم القائم في بلاد الهجرة الأردن وهو تناقض يحتدّ شيئا فشيئا عبر فصول الرّواية.

ولا ترى دهرية لحسم هذا التناقض الحاد مع العدو الرئيسي غير الكفاح المسلح القائم على حرب تحرير شعبية رافضة بذلك كلّ الوسائل السلميّة التي يدعو بعضهم إليها [250].

أمّا عن علاقة دهريّة بالجهاز القائم في الأردن، فقد فطنت قبل غيرها إلى أنّ التناسق لا يمكن أن يكون لطبيعة هذا الجهاز السياسيّة وطبيعة الثورة التي تؤمن بها. فقد أدركت أنّه عدواني بطبيعته ولذلك فهو لا يستطيع أن يتفاعل مع الثورة لوجودها خارج إطارها الطبيعيّ[251] وقد جسّم هذا الجهاز طبيعته العدوانيّة أكثر من مرّة، فالجيش يهاجم مواقع الثوّار بالدبّابات والمدفعية الثقيلة [252].

ولكن كيف يمكن حسم هذا التناقض ؟

يظلّ الكفاح المسلّح دائما الحل الوحيد الملائم بالنسبة للمثقفة الفلسطينيّة دهرية، فهي ترفض مهادنة السّلطة القائمة في الأردن بل يجب اغتنام الفرصة حتى لا تفوت [253].

---

(250) حبيبتي ميليشيا ص 101

(251) تقول دهرية «اننا نبدو في عمان وكأننا نملك كل شيء والحقيقة غير ذلك. ما أكثر ما تختلف عمان عن الكرامة» راجع نفس المصدر ص 142

(252) أنظر نفس المصدر ص 161

(253) أنظر نفس المصدر ص 161 — 162

أما سعيد مهران في رواية «اللصّ والكلاب» فعداوته مع الجهاز القائم قديمة، فمنذ اتّصاله برؤوف علوان تعلّم أنّ «المسدّس أهم من الرغيف» [254] وهكذا أصبحت السّرقة بالنسبة إليه وسيلة فردية لمجابهة الجهاز القائم ومقاومته وما ان خرج من السّجن حتى وجد الجهاز القائم في انتظاره يناصبه العداء، فقد أراد أن ينتقم من زوجته ومن عليش سدرة لكن الجهاز الحاكم كان بمخبريه في حماية الخائن والخائنة [255] وأراد كذلك أن ينتقم من رؤوف علوان الذى خانه وخان مبادئه لكن رؤوف علوان مدير جريدة «الزهراء» وراءه البوليس والسّلطة،[256] وهو تستعمله السّلطة لكي يتدخـل في شؤون مذهب الشّيخ علي الجنيدي [257] وهكذا ما كاد يصوّب طلقته الأولى بعد خروجه من السّجن حتى وجد نفسه في مجابهة حادة مع السلطة السياسية بأجهزتها القمعية تسدّ عليه شوارع المدينة ومنافذها [258].

وفي لبنان حيث تجرى أحداث رواية «أصابعنا التي تحترق» لسهيل إدريس، يتخذ جهاز الحكم شكلا خاصا مرتبطا بطبيعة القوى السياسية التي منها يتكون. إذ يقوم على مجموعة من احزاب طائفية متعاملة مع قوى أجنبية [259].

---

(254) اللّص والكلاب ص 62
(255) اللّص والكلاب ص 19 ــ 20
(256) اللّص والكلاب ص 52
(257) اللّص والكلاب ص 82 ــ 83
(258) اللّص والكلاب ص 149
(259) انظر اصابعنا التي تحترق ص 84 ــ 85

وقد لاحظنا أن ساميا يرفض الانتماء الحزبي لأنه يهدّد حريّته الفكرية. وعلى هذا الأساس حاول سامي ومن يعتنق أفكاره في الرّواية أن يحدّد علاقة موضوعية بالدّولة قوامها «الفكر الحر» والنقد البنّاء الموضوعي، ولذلك فهو يرفض مشروع جائزة لبنان الأدبية التي تمولها الدولة حتى يظل أديبا متحررا من كلّ القيود وقادرا على النقد في الوقت المناسب[260] .

ولكن كيف تكون علاقة المثقف بجهاز الدولة ان جمع بينهما لقاء موضوعي ؟

يتبني سامي موقف أحد أصدقائه في هذا الموضوع، فهو يعتبر أنّ هذا اللّقاء يكون بمثابة الهدنة المؤقتة التي لا تزيل منبر نقد الدولة الذي هو حق المثقف في التعبير[261]. وبذلك يتّضح أن علاقة سامي بالجهاز الحاكم ليس لها منطلق سياسي واضح الأبعاد إذ لا تخضع لرؤية حزبية محدودة بل فقط تخضع لمبدإ الحريّة الفكريّة والحرية الفردية المستقلة.

أما لينا فياض وقاسم وفرح وياسمينة أبطال روايات «أنا أحيا» و«الطيّبون» و«بيروت 75» فإنّ علاقتهم بجهاز الحكم ليست واضحة وضوحها في الرّوايات التي حللّت سابقا.

إنّ مشكلة لينا الأساسية مع الأسرة في البيت ومع الناس في الشارع والجامعة ومكان العمل، ومع ذلك فهي قريبة من تجربة صديقها بهاء في علاقته بجهاز الحكم.

---

(260) انظر اصابعنا التي تحترق ص 87 — 88
(261) انظر اصابعنا التي تحترق ص 88

وأن تتّخذ الرّواية شكل السيرة الذاتية فإن لينا في واقع الأمر هي التي تجسّد علاقة بهاء بالسّلطة السياسية القائمة في بلده وهي التي تحاول أن تتّخذ منها موقفا.

إن العداء وحب الانتقام هما الاحساس الذي يراود بهاء نحو السلطة في بلده (262) فنراه يتملّكه شعور صادى وهو يتخيّل تحقيق رغبته في الوصول الى ذلك الرّجل السياسي لكي ينتقم منه اغتيالا(263) بيد أنّ موقف بهاء ليس موقفا فرديا بل هو في الواقع موقف حزبي، فهو موقف الحزب الشيوعي الذى انتمى إليه عندما التحق بالجامعة في لبنان (264). وهو موقف لا يقوم على اقتناع فردى إذ يبدو أن بهاء ليس مقتنعا بمبادىء الحزب واهدافه الّتي تتعارض مع طريقته في التفكير والحياة (265).

وفي المقابل تبدو السّلطة متعسّفة تلاحقه خارج وطنه (266). ولينا تتخذ موقفها من معاداتها لكلّ عمل حزبيّ فالشيوعية عندها اجرام وهي لا ترى في موقف بهاء السياسي سوى مظهر من مظاهر الأجرام فتندّد ببهاء معلنة رفضها لمثل هذه الممارسة السياسية (266).

وفي روايتي «بيروت 75» و«الطيّبون» لا يتخذ جهاز

---

(262) أنظر أنا أحيا ص 177
(263) أنظر أنا أحيا ص 178
(264) أنظر أنا أحيا ص 161
(265) أنظر أنا أحيا ص 236
(266) أنظر أنا أحيا ص 179

الحكم شكلا محدّدا والأبطال المثقّفون يتحركون في إطار اجتماعي نفسي لا يتصل اتصالا قريبا بالسلطة السياسيّة الحاكمة، فقاسم الذى يعيش حيرته ويسعى إلى الخلاص منها بعيد عن الانتماء السياسيّ والحزبي، فهو مثقف «لا رائحة له» وكذلك الشأن بالنّسبة لياسمينة وفرح في رواية «بيروت 75» اذ تكاثفت المشاكل الاجتماعية والنفسيّة والجنسية تكاثفا كبيرا لدى هذين المثقفين ففقدا الحسّ السياسيّ، فهل هذه اللامبالاة موقف واع من جهاز الحكم ؟

الأكيد أنّ جهاز الحكم لا يمثّل في الرّوايتين قيمة يتشبث بها المثقّفون حتى يخرجوا من أزماتهم الاجتماعية والنفسية والجنسية أيضا، فالخيط منقطع بينهم وبين السلطة السياسية القائمة وهكذا يمكن أن نتحدث عن ثلاثة نماذج من المثقفين في الرواية العربية :

1) مثقف تقليدي يربط مصالحه بمصالح الجهاز السياسي القائم ويمثله بالأخصّ عادل في رواية المنعرج وعبد المقصود والرّاوي والشيخ طلبة في رواية الفلّاح.

2) مثقف عضوى وهو جد نادر فنكاد لا نجده الّا في شخص فيّاض في رواية «الثلج يأتي من النافذة» ودهرية في رواية «حبيبتي ميليشيا» إذ يربطان مصالحهما بمصالح الجماهير.

3) مثقف بين التقليدي والعضوي ونماذجه في الرّواية العربية كثيرة جدا.

فنكاد نقول إنّه النمط السّائد، فهم رافضون للسّلطة السياسية القائمة لكنهم لم يصلوا إلى تحديد مواقفهم بصفة جلية واضحة

وأهم مثال حسب اعتقادنا يجسّم هذا النمط منصور عبد السلام وكريم الناصرى.

وإذا اعتبرنا أنّ عادلا وعبد المقصود أنموذجان متقدمان بالنسبة للفترة الزمنية التي نحن بصدد دراستها وأن فيّاضا ودهرية انموذجان متأخّران (267) فهل يمكن القول أنّ المجتمع العربي يتّجه نحو إفراز المثقف العضوي كبديل للمثقف التقليديّ ؟

3) المثقف وعقيدته الدينيّة

المثقّف	عقيدته	صلته بالعقيدة	الرّواية
1) عبد المقصود	مسلم	توظيف الاسلام في خدمة المرحلة الاجتماعية	الفلاح
2) الشيخ طلبة	مسلم	توظيف الاسلام لخدمة الاقطاع	الفلاح
3) سعيد مهران	لا عقيدة له واضحة	بيت الشيخ علي الجنيدي	اللصّ والكلاب
4) قاسم	لا عقيدة له واضحة	تجربة التلفزيون عن طريق الأستاذ النّوري	الطيّبون
5) كريم الناصرى	لا عقيدة له	عن طريق حامد الشعلان	الوشم

(267) عادل نموذج ظهر في رواية صدرت س 1966
دهرية نموذج في رواية صدرت س 1976

6) منصور عبد السلام	رافض للعقيدة	التاجر السمين في القطار	الأشجار واغتيال مرزوق
7) مصطفى سعيد			موسم الهجرة الى الشمال
8) لينا فياض	لا عقيدة لها واضحة	لا صلة لها بها	أنا أحيا
9) الرّاوي	لا عقيدة له واضحة	لا صلة له بها	موسم الهجرة الى الشمال
10) فرح	لا عقيدة لها واضحة	لا صلة لها بها	بيروت 75
11) ياسمينة	لا عقيدة لها واضحة	تدرسها في مدرسة الراهبات	بيروت 75
12) فياض	لا عقيدة له واضحة		الثلج يأتي من النافذة
13) دهرية	لا عقيدة لها واضحة		حبيبتي ميليشيا
14) عادل	لا عقيدة له واضحة		المنعرج
15) سامي	لا عقيدة له واضحة		أصابعنا التي تحترق

3) المثقف والعقيدة الدينية :

ان مسألة العقيدة الدينية ليست مطروحة بصفة واضحة على المثقف العربي في هذه الفترة، فنحن اذا اعتبرنا الأبطال الرئيسيين نجد ثلاثة أنماط من المثقفين، فبعضهم متديّنون تديّنا واضحا وبعضهم مروا في وقت معين من حياتهم بالتجربة الدينية والبعض الآخر لم يعد الدين او التدين مشكلة تهم حياتهم.

لقد كان عبد المقصود في رواية «الفلّاح» متديّنا يؤم الناس في صلاتهم، فقد عوّض الشيخ طلبة الامام السابق ولم يعد مثله يعتمد على الكتب الصفراء الموروثة [268] وقد جعل الدّين في خدمة السياسة إذ راى أن الاسلام يحثّ على العدل والمساواة والحريّة. موظّفا فهمه للتراث لهذه الغاية [269] . والرجلان في واقع الأمر علاقتهما بالدّين واحدة ذلك أنّهما يسعيان الى توظيفه خدمة لمبادئهما والفرق هو أنّ الشيخ طلبة يريد أن يجعل الدين في خدمة الاقطاع وعبد المقصود يريده في خدمة جماهير الفلّاحين.

وباستثناء عبد المقصود لا أحد مارس الدّين ممارسة فعلية، فغادة السمان تشير فقط إلى أنّ ياسمينة كانت مدرّسة في معهد الراهبات، فقد تكون لها صلة روحية بالمسيحيّة لكن عقيدتها لا تبدو واضحة التأثير في سلوكها وممارستها وضوحا تاما، فقط لعلّ عملها في معهد الراهبات كان مصدر كبت أدّى بها الى ضرب من التحرر الجنسي و«السقوط».

وقد مرّ بعض الأبطال الرئيسيين بتجربة الدّين في فترة من حياتهم، فسعيد مهران وهو يعاني أزمته كان يلج بيت الشيخ علي الجنيدى وهو رجل متدين هو الى الصوفية أقرب، وقد كان يفتح بابه لغرباء الأرواح حتى يقرؤوا بعض الآيات القرآنية التي تدعو الى محبة الله والاكتفاء به [270].

---

(268) انظر الفلاح ص 44
(269) انظر مثلا حديثه عن موقف النبي من فقراء الصحابة الفلاح ص 97
(270) انظر اللص والكلاب ص 31

وتجربة «سعيد مهران» الصوفية قديمة، فقد كان وهو طفل صغير يرافق أباه إلى بيت الشيخ علي الجنيدى بحثا عن طمأنينة القلب [271] ولكنّه كان مغلقه، اذ كانت همومه أكبر من إيمانه وعبثا حاول أن يجد هذه الطمانينة، فما استطاع أن يتوضأ وما استطاع أن يقرأ وكيف يجد باب السّماء مفتوحا وهو لم يجد مكانا في الأرض [272].

ويمر قاسم بطل رواية «الطيّبون» بنفس التجربة الصوفية مع أستاذه النّوري الذي أوصله الى شيخ الصوفية آملا في الخروج من «دوامة عذاب وحيرة» [273] ولئن نجحت تجربة «التلفزيون» بالنسبة للأستاذ الذى رسخت قدمه فيها واهتدى إلى السّلام الحقّ والأمن والطمأنينة [274] فقد أخفقت بالنّسبة لقاسم إذ كانت مأساته أعظم من تجربة التلفزيون [275]. فكيف يستطيع أن يعيش في عالم يقوم أساسا على التصديق وطبيعته متسائلة «تفترض الشيء ونقيضه» [276].

أمّا كريم النّاصرى في رواية «الوشم» فقد كان بدوره قريبا من التّجربة الدّينيّة إذ كان يشاهد رفيقه حامد الشعلان في المعتقل وهو يمارس طقوسه الدّينية وكان يستمع اليه وهو يقرأ

(271) انظر اللص والكلاب ص 112
(272) انظر اللص والكلاب ص 25
(273) انظر الطيبون ص 111
(274) أنظر «الطيبون» ص 113
(275) أنظر «الطيبون» ص 95
(276) أنظر «الطيبون» ص 115

بعض الآيات القرآنيّة ويردّد بعض الأدعية.[277] ورأى التّجربة وهي تفعل برفيقه «حسّون السّلمان» الّذي سيصبح فيما بعد الحاج حسّون[278] وهو وإن لم يخف تعجّبه من فعل هذه التّجربة في بعض رفاق العمل السياسي فانّه وقف منها موقف المتحجّر فمخـرج القلـق والعـذاب مسدود وسيظـلّ مسدودا[279].

وأما منصور عبد السّلام الرّافض فهو بلا عقيدة وقد صبّ جام غضبه على «التّاجر السّمين» وعلى عقيدته إذ يرى أن الدّين عند مثل هذا الرّجل خدعة تخفي السّرقة والنّهب[280].

بيد أن من تبقى من الأبطال الرّئيسيين بعيدون عن الدّين ولا يتعرّضون إليه.

وما يمكن استنتاجه هو أن المسألة الدّينية ليست مطروحة على المثقّف بصفة جدّية في هذه الفترة الزّمنية كما يبدو لنا الأمر من خلال الرّواية العربيّة المدروسة، فلعلّ الدّين لم يعد مطالبا بحلّ المشاكل الاجتماعيّة والسياسية المطروحة وحتّى ان اهتمّ به بعضهم فلحلّ قضايا ذاتية قتلا لجرثومة القلق والحيرة التي تنتابهم وهو أمر يثير الانتباه اذ نلاحظ في واقع الحياة الاجتماعية تصاعد ما يعرف بالتّيار الاسلامي الذى يريد توظيف الدّين سياسيّا.

---

(277) أنظر «الوشم» ص 106

(278) أنظر «الوشم» ص 111/110

(279) أنظر «الوشم» ص 56

(280) أنظر «الأشجار واغتيال مرزوق» ص 33

فلعلّ ظاهرة «المثقّف الاسلامي» لم تبرز بعد كظاهرة ابداعيّة في الرّواية العربيّة المعاصرة.

الّا أن مثقّف القرية يبدو أكثر تشبثّا بالدّين من مثقّف المدينة، فعبد المقصود وإن حاول تعصير الدّين فقد ظلّ متديّنا، صادقا في عقيدته ولعلّ ذلك يعود الى شدّة ارتباط الدّين بالهياكل الاجتماعية في القرية اذ يبقى فيها قيمة من القيم الأساسية رغم ما يطرأ عليها من تطوّر وهذا أمر طبيعي إذ يؤكد الدّارسون أن المثقّف الرّيفي يبقى دائما مثقّفا تقليديّا [281].

فمن خلال هذا التّحليل تبدو لنا العناصر المادّية المكّونة لشخص المثقّف ذات أثر بالغ في ما يحمل من أفكار وانتماءات. فاذا كانت قد وفّرت ظروفا مهيئة لنشأة مثقّف محروم اجتماعيّا لم يجد في أسرته الانسجام المتكامل فان هذا المثقّف نفسه ما وجد الاطمئنان والوفاق على مستوى عقيدته والتزامه السياسي. فقد قلّ وجود المثقّف المقتنع بواقعه السّياسي الآني أي ذلك المثقّف الملتزم بالنّظام السياسي القائم، المدافع عنه والمتبني لأفكاره. فباستثناء عادل الّذي يوحي بوفاقه مع النّظام القائم في تونس لا نجد هذا النّمط من المثقّفين. فحتّى عبد المقصود الّذى يشيد بالمبادىء الّتي يرفعها الرّئيس «عبد النّاصر» كانت علاقته بالنّظام متأزمة.

ولذلك نرى العدد الكبير من أبطالنا المثقّفين يبحثون عن البديل (12/5 اذا اعتبرنا فقط الأبطال الرّئيسيين) في التّنظيمات

(281) أنظر «قرامشي» ص 184

السّياسية أو الأحزاب السريّة والعلنيّة. ونرى نفس العدد بدون بديل واضح يعيشون مشاكلهم وقضاياهم.

وعلى المستوى الدّيني فالبيئة المادّية هذه لم تنشىء مثقّفا مطمئنا الى عقيدته الدّينية مهما كان نوعها. فكلّ المثقّفين باستثناء عبد المقصود أيضا إمّا بعيدون عن الدّين أو ملتجؤون اليه ساعة حيرة بدون طائل وهذه الظّاهرة تلفت الانتباه اذ نلاحظ عادة أن البيئة الاجتماعية القاسية تنتج مثقّفا تقليديّا بانتمائه العقائدي فلعلّ هذا العالم الحديث إذا وهذه «الكتب الجيّدة» هي التي أفرزت لنا هذا المثقّف المتحرّر دينيّا.

ومع ذلك فانّ هذا المثقّف المتحرّر دينيّا لم يجد البديل الفكري اذ سنتحدّث في فصل لاحق عن أزمته اذ لم يجد في الدّين بغيته وشمعته التي تنير ظلامه الحالك.

إنّ التعدّد والتنوّع قانونان أساسيان يتحكّمان في صورة المثقّف كما تبدو في الرّواية العربيّة طيلة ما يقارب العشرين عاماً فلا يمكن اذا أن نتحدّث عن صورة واحدة بل عن صور عديدة ومتنوّعة فمكانا يعيش المثقّفون في بيئات متعدّدة (القرية والمدينة ودار الهجرة) وزمانا يعيشون في فترات زمنيّة تفصل بينها أحداث أهمّها حرب جوان سنة 1967 واجتماعا ينحدرون من طبقات عديدة ويحتلون مراكز وظيفية متنوعة وعقيدة يمكن أن نتحدث عن مثقف متدين وآخر متصل بالدين وثالث لا عقيدة له، وسياسة تتعايش صورة المثقّف المتحزّب المنتمي إلى جهاز الحكم مع صورة المثقّف الذي يرفض الانتماء الحزبي والسياسي عامة وصورة المتحزّب المناوىء للسلطة السياسية القائمة.

وهذه الصّورة داخل تعدّدها تميل الى التنوّع، فتتنوّع صورة المتحزّب المنتمي إلى جهاز الحكم تنوعا واضحا اذ نحن بين متحزب منتم لا ينسجم مع السّلطة السياسيّة الحاكمة وبين منتم منسجم انسجاما كلّيا ونحن بين متحزّب انسلخ عن حزبه ودخل المعارضة الفرديّة بأرادته وبين متحزّب ترك الحزب تعسّفا. ولكن رغم هذا التعدّد والتنوع تخضع هذه الصّورة الى بعض السّمات المشتركة فكل هؤلاء المثقفين غير واعين بحقيقة كونهم مرتبطين بجماعة اجتماعية محدّدة هم التعبير عنها، فهم جميعا مشتركون في تحمّل قدرهم بدون الرّجوع الى الأصل الطّبقي الّذي ينحدرون منه ولعلّ ذلك من وهم المثقّفين أنفسهم. وهم جميعا يشتركون في تحمل اضطهاد جهاز الحكم لهم مهما كانت وضعياتهم إذ يلتقي مثقف المدينة بمثقف القرية ويلتقي المثقف المنتمي سياسيا بالمثقف البعيد عن الانتماء.

وهم جميعا ينتمون إلى أجيال متقاربة إذ هم شباب وكهول يعيشون معا المعاناة، ولكن هل تخضع هذه الصورة لمبدإ التطوّر ؟

إنّ كثيرا من النّقاد العرب ودارسي الأدب المعاصر حاولوا أن يجعلوا من هزيمة العرب في حرب جوان 1967 فاصلا بين عهدين إذ حاولوا أن يرصدوا أثر هذا الحادث السياسي في الأدب العربي المعاصر وخاصة في القصّة [282] فهل غيّر هذا

---

(282) اقرا مثلا اثار هزيمة حزيران في القصة العربية القصيرة من نقاط وملاحظات القيت في الندوة التي عقدت في موسكو من 11 الى 13 ايلول 1969، بين وفد الكتاب اللبنانيين ووفد اتحاد الكتاب السّوفيات، مجلة الآداب عدد 10 1969 ص 8

الحدث صورة المثقف في الرواية العربية إعتمادا على نماذجنا المختارة ؟

ما يمكن ملاحظته أنّ صورة المثقف المنحدر من أصل برجوازي انعدمت سنة 1967، فكل المثقّفين الذين رسموا بعد هذه السّنة ينحدرون من أصول اجتماعية متواضعة بل ينحدرون من الطبقة الكادحة إلى درجة أنّ بعض هؤلاء يصل بهم وعيهم الطبقي إلى حدّ السّعي إلى الرّجوع إلى الأصل فيصبح الكدح غاية يطمح إليها المثقّف بعد معاناته العسيرة كما لاحظنا ذلك بالنّسبة لمنصور عبد السلام بطل رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» وفيّاض بطل رواية «الثلج يأتي من النّافذة».

كما تتضاءل صورة المثقّف المنتمي إلى جهاز الحكم إذ اتّضح أنّ المثقفين جلّهم رافضون أو مناوئون أو لا مبالون فلعلّ الرّواية العربيّة تبشر بنشأة المثقّف العضوى في المجتمع العربي على حساب المثقّف التقليدي. وإذا كان المثقّف المتحزّب حاضرا في الرّواية العربيّة على امتداد هذه الفترة فإنّ ظاهرة المثقّف المنسلخ من الحزب تعدّ ظاهرة جديدة برزت بعد سنة 1967 ولا سيما في الرّواية العراقيّة والسّورية. فقد أصبح المثقّف يشكّ في القيم السياسيّة التي اعتنقها من قبل وهذا الشكّ يحمل حينا معنى الرفض ويحمل معنى الهزيمة حينا آخر. فكلّ هذه الملاحظات تجعلنا نعطي للحدث السّياسي الذي أشرنا إليه قيمته فهو وإن لم يبدّل صورة المثقّف العربيّ جذريّا فقد خلق وعيا بظروف جديدة طوّرت لا شكّ صورة هذا المثقّف.

وفي النّهاية إنّ هذه الصورة في تعدّدها وتنوعها هي صورة المثقّف الحديث. وهذه سمات الحداثة فيه :

1) ان كلّ المثقّفين تقريبا تكوّنوا في المدارس الحديثة وعدد كبير منهم تعلّموا في الجامعات العربيّة الحديثة أو في الجامعات الأجنبيّة وهذا مما يجعلنا نقبل فكرة هامّة وهي أن التّعليم الذي تلقّوه هو تعليم حديث وليس تقليديّا.

2) إنّ بعض المثقّفين لم يكتفوا بالتكوين العلمي الذي تلقوه في هذه المدارس والجامعات، بل تعلّموا من الكتب التي يصفها أحدهم بأنّها «الكتب الجيّدة» وهي لا شكّ ليست تلك الكتب «الصفراء» التي كان يلتجىء اليها المثقّف التقليديّ بل هي كتب سياسيّة جديدة أو ايديولوجيّة حديثة.

3) إنّ هذه الثقافة الحديثة تبعد المثقّف عن معتقداته الدينيّة السّائدة وبالتّالي فهي تحرّر عقله ممّا هو مألوف وقائم فهو إذا يصبو إلى فكر علماني.

هذه إذن سمات الحداثة في شخص المثقّف على مستوى العناصر المحدّدة له فكيف تتبلور هذه السّمات على مستوى القضيّة المطروحة عليه وعلى مستوى مواقفه من مختلف المسائل ؟

الفصل الثاني

المثقف وقضيته في الرواية العربية المعاصرة

1) قضيّة الحريّة

«أنا الحكم والأمل وفدية الجبناء وأنا المثل والعزاء والدّمع الذي يفضح صاحبه والقول بأنّني مجنون ينبغي أن يشمل كافة العاطفيين **فأدرسوا أسباب هذه الظاهرة الجنونيّة** واحكموا بما شئتم» [283] لعلّ هذه الظّاهرة الجنونيّة التي يدعونا سعيد مهران إلى دراستها تتمثل في طرح قضيّة المثقّف العربي ومنطلقاتها وكيفيّة تفاعله معها.

لقد حاول عبد الرحمان منيف متخيّل منصور عبد السّلام أن يفسّر هذه الظاهرة «القضيّة» وهو بصدد تفسير بعض أعماله الأدبية قائلا «الموضوع الأساسي لما أكتب هو **حريّة الانسان** أي حريّة المواطن في الفكر والعمل، في التعبير وفي السفر، في المراسلة وفي المعتقد أي الحريّات البسيطة التي نصّت عليها شرعيّة حقوق الانسان هذه الحريّات غير متوفّرة في البلاد العربيّة وبمجرد المطالبة بها يعتبر تحديّا للأنظمة القائمة، ما يتفرع عن هذا الحقّ الأساسي المعترف به في أنحاء عديدة من العالم وما

(283) اللّص والكلاب ص 148 ــ 149

يترتّب عن المطالبة به. السّجن الاضطهاد، حرمان الانسان من حقّ العمل وحرمانه من حقّ الحياة أيضا، هذه الأمور شغلتني في السّابق ولا تزال وأعتقد أن الدّفاع عن المواطن من أجل الوصول إلى هذه الحقوق البسيطة حقّ مشروع وأساسيّ» [284].

المفهوم الأخلاقي

ولعلّ هذا الرأي بمثابة الماقبليّة التي نريد أن نبدأ بها هذا الفصل. إذ يمكن فعلا أن نقول إن قضيّة سعيد مهران هي قضيّة حريّة. فمن أجلها حمل المسدّس ليسرق ومن أجلها قرأ الكتب وتعلم ومن أجلها سجن أيضا. ولم يكن رؤوف علوان بالنّسبة إليه مجرّد صديق وأستاذ [285] بل «كان قيمة منحوتة بعمق في واقعنا العاري الممزق، لذلك كان سعيد مهران من أحد جوانبه هو رؤوف علوان القديم الممثل **لقضية الحريّة والشّعب**» [286].

ولذلك عندما خرج من السّجن وجد صديقه وأستاذه الذي علّمه سابقا أنّ المسدّس والكتاب هما وحدهما الكفيلان بكسب معركة الحريّة، قد تنكّر لهذه القيمة الأساسيّة فأحسّ بالضّياع والغربة [287]، ومن ثمّ آل على نفسه مقاومة رؤوف علوان

(284) راجع مجلة الثّقافة عدد 7 (1980) ص 93 لقاء مع الأديب عبد الرّحمان منيف

(285) أنظر اللّص والكلاب ص 35

(286) القولة لغالي شكري ـــ راجع المنتمي، دراسة في أدب نجيب محفوظ ص 276

(287) أنظر قوله خاصّة (تخلقني ثم ترتد، تغيّر بكل بساطة فكرك بعد أن تجسّد في شخصي كي أجد نفسي بلا أصل وبلا قيمة وبلا أمل)

انتقاما لقيمة الحريّة المهدورة، وما نتج عن دخوله السّجن من خيانة الزوجة نبويّة وأحد العاملين معه علّيش ومن تنكّر الطّفلة سناء انما هو في حقيقة الأمر نتيجة حتميّة لهذه القيمة المهدورة فالزّوجة والعشيق خائنان ومع ذلك فإنّ المجتمع بأجهزته القمعيّة يدافع عن الخيانة ويحمي الخائن [288] وهكذا تتحوّل قضيّته إلى قضيّة أخلاقية «فمعركة الخيانة إذن هي معركة سعيد مهران مع القيم» [289] إذ اقتنع سعيد في النهاية أن «الحياة بشعة جدّا... ولكي تصفو الحياة للأحياء يجب اقتلاع الخبائث الاجرامية من جذورها» [290].

المفهوم الاجتماعي

ولئن كانت قضيّة لينا فيّاض في رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي هي قضيّة حريّة أيضا فليس بمفهومها الأخلاقي بل بمفهومها الاجتماعي فقد أدركت منذ أن أنهت دراستها الثانوية أنّها لا بدّ من أن تكافح من أجل تحقيق حرّيتها الشخصيّة. فالعمل في المؤسّسة وكنزة الصّوف ودخول الجامعة والخروج إلى الشّارع والجلوس في المقهى والتّدخين والعودة إلى البيت في أعقاب الليل وقصّ الشعر مظاهر ممارسة فعليّة للحريّة الشخصيّة التي آمنت بها. فهي تصبو إلى أن تكون عالما مستقلا بذاته [291] وهي تسعى لتحقيق هذه الحريّة بمكافحتها

---

(288) أنظر اللّص والكلاب ص 92

(289) غالي شكري. المنتمي ـــ دراسة في أدب نجيب محفوظ ص 268

(290) اللّص والكلاب ص 76

(291) أنظر (أنا أحيا) ص 94

الرّجل في البيت وخارجه فتحاول أن تتمرّد على سلطة الأب الذي يجمع لها ثروة ليبرّر ملكيته لها [292] وتتحدّى العلاقة المهنيّة التقليديّة التي تجعل من مدير المؤسّسة رجلا متفوّقا [293].

فهي في النهاية تريد أن تتخلّص من عبوديّة الرّجل للمرأة، وهي انطلاقا من إيمانها بحرّيتها الفرديّة تسعى إلى خلق علاقة مع بهاء الرّجل الذي أحبته قائمة على التكافؤ والمساواة والارادة الحرّة إذ أنّها «كل الحياة بجذورها وتمرّد الحريّة فيها» [294].

بيد أنّها أدركت أنّه من الصّعب على المرأة أن تكسب حريتها الشخصيّة وهي تعيش في مجتمع شرقيّ يجعل من المرأة «لا تعرف من الحياة الا أن تشارك الرّجل فراشه وتطهو له الطعام وتربّي له الأولاد» [295].

فالأسرة لم تقبل خروج لينا عن الوضعيّة التي وطّدت القيم والتقاليد أسسها، فعندما قصّت شعرها تحقيقا لحريّة التصرّف الذاتي عبّرت الأم عن استنكارها وكذلك الأب [296] وهكذا تعتبر الأسرة تصرّفات لينا كلّها شذوذا فهي شاذّة عندما لا تذهب إلى طبيب الأسرة وعندما ترفض ركوب سيّارة الوالد الفخمة وعندما

---

(292) أنظر (أنا أحيا) ص 184

(293) أنظر (أنا أحيا) ص 115

(294) أنظر (أنا أحيا) ص 191

(295) أنظر (أنا أحيا) ص 106

(296) يسأل الأب زوجه : هل قصّت شعرها اليوم من جديد (أنا أحيا) ص 155

تتجوّل في الشّوارع وتجالس الرّجال في المقاهي [297] وهي كذلك شاذّة في نظر مدير الشّركة الذي لم يقبل تمرّدها على نظام العمل وعلى وضعيّة الموظّفين الروتينيّة والشّيئيّة فسخر من سلوكها واعتبره حالة مرضيّة [298] وحتى الرّجل الذي أحبته واعتقدت أنّه بثقافته ووعيه السّياسي قادر على فهم سلوكها وحرّيتها يمارس معها في خاتمة المطاف ضربا من الاضطهاد عندما يسخر من حرّيتها الفرديّة ويعتبرها تمرّدا لا أخلاقيّا وفوضويّا [299] هكذا يتبيّن لنا أنّ لينا فيّاض الفتاة المثقفّة تتعرّض للاضطهاد في سبيل تحقيق حرّيتها الذّاتية لأنّ المجتمع بتقاليده الرّاسخة وقيمه الثّابتة يقف دون تحقيق هذه الحريّة الفرديّة الأساسيّة ويبلغ الاضطهاد بها درجة التفكير في الانتحار لكنها أيقنت أنّها جيفة لا تموت فتعود إلى البيت مذعنة لارادة الأسرة بعد ما تركت الجامعة والعمل والشّارع والمقهى والحبّ الذّي حلقت في أجوائه وقد خسرت في الحقيقة **معركة الحريّة**.

وفي رواية «بيروت 75» يطرح البطلان الرّئيسيان، فرح وياسمينة قضيّة الحرّية بنفس المفهوم الاجتماعي تقريبا «اذ تعني حريّة العمل وحريّة التصرّف الشخصيّ» فالاثنان موظّفان اعتقدا أنّ بيروت هي مدينة حريّة العمل وحريّة ابراز المواهب، فقد رأى فرح أنّه «لا يصلح للعمل كموظّف في بيروت سيفعل ما يشاء» [300] وكذا اعتقدت ياسمينة الّتي «تعبت من العمل

(297) أنظر «أنا أحيا» ص 186 — 184
(298) أنظر «أنا أحيا» ص 115 — 116
(299) أنظر «أنا أحيا» ص 312
(300) بيروت 75 ص 6

أستاذة في مدارس الرّاهبات» [301]. إنّها في بيروت ستجد كلّ «امكانات الحريّة وامكانات الحبّ». «وإمكانات الشهرة وإمكانات النّشر» فأصبحت بيروت تعنى الثّراء والحريّة في استعمال كلّ الوسائل للوصول إلى هذا الثّراء لكن هل جسّم البطلان فكرة الحريّة التي من أجلها هاجرا ؟

لقد كان الاضطهاد المصير المحتّم الذي ينتظرهما في مدينة بيروت والاضطهاد نقيض الحريّة لقد كان نيشان بالنّسبة لفرح عدّو الحريّة اذ حالما اتّصل به حرّكه كما يشاء «كالقرد ليكتسب من وراء شهرته كمطرب الرّجولة» [302]. وما نيشان في الواقع الا تجسيم للارادة الجماعيّة في كبت الحريّة وإزالتها منذ زمن الطّفولة فقد كان يحسّ منذ كان طفلا أنّ أمرا ما يدعو الناس وأبوه أولهم إلى اضطهاده والتّلاعب بقدره [303] .

وقد عانت ياسمينة من الاضطهاد الاجتماعيّ نفسه، فالصّدفة التي جمعتها مع فرح في سيّارة الأجرة نفسها هيّ التي ألقت بها في نفس المناخ الاجتماعيّ الّذي اضطهد فرحا، فنمر الّذي نهل من جسدها طويلا وقد إعتقدت أنّها مارست معه حرّيتها جعل منها بضاعة تهدى وكذا فعل أخوها الّذي كان يتقاضى نقودا مقابل سكوته ولما انقطعت النّقود أدرك أنّ أخته قحبة اضطهدها باسم الشّرف الرّفيع. وهكذا ذبحت ياسمينة التي جاءت تبحث عن الحريّة في مدينة تدوس الحريّة.

(301) بيروت 75 ص 8
(302) رياض عصمت ــ بيروت 75 بين الذّكرى والحدث والحلم.
(303) أنظر بيروت 75 ص 20

«يجب أن نخرج من ذواتنا لنكشف تلك الجزر المجهولة والقلاع المحصّنة التي نسمّيها الآخرين ولنحقّق ذلك يجب أن نغامر كما يغامر المكتشفون في العادة» (304) هذه هي قضيّة قاسم في رواية (الطيّبون) وهي في واقع الأمر قضيّة حريّة. لقد غامر قاسم فعلا ليخرج من سجن نفسه وذاته لكي يلتقي بالآخرين وكانت مغامرة قاسية بدأت بالخمرة بحثا عن «ضجّة تخرجه من نفسه» (305) وانتهت بتجربة التلفزيون الصّوفيّة بحثا عن عالم «يفتح النّفوس المغلقة» لكنّه لن يجد هذه الضجّة الا في عالم النّاس(306) إنّ الانحباس في الذّات نقيض الحريّة الذاتيّة. فلقد وجد قاسم نفسه مكبّلة بظروف قاسيّة ماديّة وأخلاقيّة. إذ هو يعيش في مجتمع تسوده مجموعة من (الطيّبين) يتصدّقون لكي يستعبدوا ويعطون لكي يغتصبوا. هذه هيّ إذن القضيّة الّتي عذّبت قاسما كثيرا. فلقد تعرّف صدفة على أحد أقربائه وهو من الأثرياء الكبار فمكنه من منحة شهريّة (307) لكن هذا العطاء ما هو في واقع الأمر الّا ضرب من الاستعباد موجع أدّى إلى إحساس نفسيّ حادّ بمركّب نقص فمشكلته أنّه يريد أن يعطي ولكنّه لا يملك ما يعطي(308) بيد أنّ الاحساس النفسيّ الحادّ إنّما جاء ليعمّق إحساسا سابقا بالخطيئة هو نتاج الوسط الذي عاش فيه (309) وهكذا تطرح

---

(304) أنظر الطيّبون ص 65
(305) أنظر الطيّبون ص 89
(306) راجع الطيّبون ص 184 — 185
(307) راجع الطيّبون ص 61
(308) راجع الطيّبون ص 61 — 62
(309) راجع الطيّبون ص 62 — 63

قضيّة قاسم قضيّة الحريّة بمعناها الاجتماعي الواسع فهو يعيش في عالم مادّي ونفسي يقيّد سلوكه وتصرّفاته فيصبح الفرد عاجزا عن الحركة والفعل والاختيار ولكي يندمج الفرد في المجموعة حتى يزول هذا الحاجز النفسيّ الفاصل وجب أن يتحرّر من ذاته (310) ويدخل دنيا العمل والممارسة الاجتماعيّة (311) ولكن هل يستطيع رجل مثل قاسم أن يخرج الى دنيا العمل والممارسة الاجتماعيّة وهو ما شعر بأنّه حرّ في نفسه التي تكبّلها ظروف ماديّة ونفسيّة والسّؤال في حدّ ذاته سيطرح المفارقة بين عادل «المنعرج» الذي ينفي حريّة الفرد في سبيل حريّة المجموعة وقاسم الذي يسعى إلى حريّة الفرد ليصل الى المجموعة.

الحريّة بمفهوم الديمقراطيّة

إن مشكلة الفلاح التي تبناها عبد المقصود في رواية «الفلّاح» لعبد الرحمان الشرقاوي هي في جوهرها مشكلة حريّة(312) فالفلاح «وإن كان قد أصبح يملك الأرض حقا الا أنّه سلب في الواقع حريّة استغلال أرضه، سلبها منه رزق بيه ومشرف الجمعيّة التعاونيّة الزراعيّة ومشرف الاصلاح»(313) لقد استطاع رزق بيه أن يغتصب أراضي الفلاّحين التي منحها إيّاهم قانون الاصلاح ومنعهم من أن يتصرّفوا فيها بحريّة مستعملا

(310) أنظر الطيّبون ص 64
(311) أنظر الطيّبون ص 82
(312) الرّوائي والأرض ص 161 — 162
(313) الرّوائي الفلاّح ص 161

نفوذه وعلاقته بمن ترسلهم المدينة للسّهر على مصلحة الفلّاحين «بعد ثلاثة عشر عاما من الثّورة التي قامت لتردّ الأرض الى الفلّاح وتتيح له أن يمارس حرّيته وأن يسيطر على مصيره» (314) ولقد أراد أيضا أن يعطّل حرّية الاختيار والممارسة الدّيمقراطيّة عندما رفض تجديد هيئة الجمعيّة التعاونيّة بل سعى بكلّ جهده عند الانتخابات ليحول دون الاختيار الحرّ لأعضاء الهيئة وليحول دون تمكين الفلّاح من حرّية التعبير وابداء الرّأي(315) لقد آمن عبد المقصود إذن بمبدإ الحرّية في التعبير وأخذ القرار فهو يقف في الاجتماع حازما ليحسم بين الآراء عن طريق التصويت(316).

ولذلك لما ضرب رزق بيه الفلاح سالم رأى عبد المقصود في ذلك مخالفة قصوى لحرّية الانسان ومواصلة لممارسة العبوديّة والاستغلال فأقام الدّنيا وأقعدها، وبالرّغم من انتمائه إلى جهاز الحكم عاش الاضطهاد، فسجن وعذّب من أجل تحقيق حرّية الفلاح في استغلال أرضه كذلك تتخذ قضيّة الحرّية في رواية «الوشم» مفهوم الدّيمقراطية السياسيّة فلم يعد لكريم الناصري من دور في نهاية المطاف سوى أن يجسّد الاشمئزاز حيث لم يعد مؤمنا بالمثل العليا التي كان يحلم بها والمتمثّلة في الالتزام السياسي (317).

(314) أنظر الفلاح ص 100

(315) أنظر الفلاح ص 101

(316) ماتيلدا جاليادري ــ الوشم رواية عبد الرحمان مجيد الرّبيعي والقصة العراقية الحديثة ــ دار الطليعة

(317) بيروت 1978 ــ ص 25

فلأنّه يعيش في مجتمع يصادر الحريّة السياسيّة بتسليطه ألوانا من التعسّف يجد نفسه مجبرا على ترك التنظيم وإدراك تفاهة الانتماء إليه (318) فأنّى له النّقاء الثوري والمراس والعمل السياسي في غياب الحريّة السّياسيّة ؟

وفي رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» لعبد الرحمان منيف، يطرح منصور عبد السّلام قضيّة حريّة العمل إلى جانب الحريّة السياسية، ففي حين يعيش بعض الناس «وهم يتمطّون بكسل يداعبون شعور النّساء وعيونهم نصف مغمضة وقد امتلؤوا خدرا من النّعومة والويسكي» (319) مستعملين كلّ الوسائل القذرة للاثراء كذلك التّاجر السّمين الذي سافر في القطار «يخدع النّاس مائة مرّة في اليوم، يحلف أيمانا غليظة على أنّه لم يربح ولكن في النّهاية يكدّس الأموال مثل قارون» (320) لا يجد منصور عبد السّلام عملا يقتات منه فيضطرّ إلى التّشرد والهجرة بحثا عن العمل بعد ما قاسى من «هذا النوع من الحمّى الذي أصيب به، حمى البطالة والاضطهاد والقتل البطيء» (321).

ولئن عمل منذ كان صبيّا وانتقل من شغل إلى آخر، فقد كان الطّرد مصيره دائما فقد أطرده التّاجر كما أطرده ذلك الرّجل الأحول صاحب المكتبة لأنّه كان يقرأ الكتب والجرائد. ولما أصبح أستاذا جامعيّا لم يمكن من حريّة العمل. فانطلاقا من حريّة التأويل والفهم آل على نفسه أن يرسّخ الحقيقة التّاريخية

---

(318) أنظر الوشم ص 92 ــ 93

(319) الأشجار واغتيال مرزوق ص 138

(320) الأشجار واغتيال مرزوق ص 23

(321) الأشجار واغتيال مرزوق ص 140

في أذهان طلبته وأن يقاوم الزّيف الذي تسرّب إلى التّاريخ وأن يزيل الشكّ الذي كان يراوده منذ كان طفلا (322).

بيد أنّ منعه من حريّة الشغل يطرح من جديد قضيّة الدّيمقراطيّة (323) فلقد دفعه إيمانه بحرّيته السياسيّة كفرد له الحقّ في التعبير والرفض إلى التخلّي عن الحزب الذي لم يعد يتماشى مع المبادىء التي يؤمن بها فلاحقته السّلطة بأجهزتها التعسّفية المضطهدة ملاحقة متواصلة. وهكذا في غياب حريّة العمل وحريّة التفكير وحريّة الممارسة السياسيّة يفقد الوطن مفهومه ومعناه ويصبح مجرد إطار جغرافي لا غير(324).

ولعله ليس من الصدفة أن تطرح قضيّة حريّة العمل على فيّاض، مثقّف رواية (الثلج يأتي من النّافذة) لحنّا مينة لكن بشكل مغاير تماما فقد اضطرته الظروف الصعبة أثناء هجرته للعمل حتى لا يبقى عالة على أسرة صديقه المتواضعة، فانتقل من عمل إلى آخر، لكنّ العيون كانت تلاحقه فما أحس بالطمأنينة والاستقرار(325)، كذلك تحول القيم السّائدة والثّابتة دون تمكين فيّاض من حرّيته في العمل. لقد أراد فياض أن يقرّر مصيره انطلاقا من مبدإ الحريّة.

فأن يحطّم الجدار الفاصل بين المثقّف والعامل أو بين

---

(322) الأشجار واغتيال مرزوق ص 223

(323) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 23. يقول عبد الرحمان منيف «إنّ الحريّة هاجس أساسيّ وتعبير مباشر عن الدّيمقراطيّة بأشكال متنوّعة» الثقافة مجلة الفكر العلمي التقدّمي كانون الثاني 1980 ص 1972

(324) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 23

(325) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 288

الثّقافة والعمل ذلك هو الاختيار الصعب الذي يضع المثقّف في معركة مع القيم. ولقد وجد فياض نفسه أمام هذا الاختيار الصعب أي أمام التصوّرات الكئيبة بين جدران محبسه (326) ولكي يختار يجب أن يتكون حرًّا فـ«أولاد المدارس ليسوا أحسن من غيرهم» (327) الا أنّ القيم السّائدة تظلّ ساعية إلى الحيلولة دون الحريّة الفرديّة فالمجتمع وهو يضع أفراده في سلّم قيم محدّدة، لا يمكن أن يتصوّر أنّ فياضا الأستاذ الأديب المثقّف ينحدر إلى درجات السلّم السفلي، فيصبح عاملا يكدح، يحمل الحجارة أو يقطع المسامير، ولذلك نجد المحيط الاجتماعي الرّوائي المتمثّل في العناصر البشريّة التي يتّصل بها فيّاض يأخذها الجزع فتندّد بهذه الوضعيّة الاجتماعيّة الجديدة التي وضع فيها فيّاض نفسه (328).

فانعدام الوعي الاجتماعي والتشبّث بالقيم الموروثة في تصوّر العمل من مظاهر الاضطهاد بالنّسبة لفيّاض إذ ازدادت معاناته عمقا وهو يمرّ بتجربة الصّمود.

لكنّ حريّة العمل نفسها رهينة الحريّة السياسيّة ونتيجة حتميّة لها. وهي بالتّالي تطرح أيضا مسألة الدّيمقراطية. لقد فرّ فيّاض من بلده ووجد نفسه أمام هذه الوضعيّة لأنّه كاتب تقدّمي منع من ممارسة حقه في حريّة وتلك قصّة الانسان الطويلة مع

---

(326) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 235

(327) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 237

(328) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 368 — 318

الحريّة. فالرجعيّة تريد تمرير حلف الدّفاع المشترك ومن أجله فتحت المعركة ضد التقدّميين المعاصرين ومنهم فيّاض [329].

ثم جاء إلى لبنان بحثا عن الحريّة المفقودة «فمهما كان الخطر هنا فهو أخفّ والشعور بالحريّة جميل» [330] لكن السّلطة السياسيّة في لبنان تقاوم بدورها اللاجئين السّياسيين ولا تعترف لهم بالحريّة [331] فيظلّ فيّاض في كامل الرّواية مطاردا مختفيا إلى أن يدخل السّجن، وبعد تجربة الصمود أيقن أنّ معركة الحريّة لا يمكن أن تنتصر الا عندما يذيب الثلج الذي في نفسه وعندما يعود الى وطنه [332].

الحريّة بمعنى الاستقلاليّة

وفي رواية «أصابعنا التي تحترق» لسهيل إدريس، يطرح سامي قضية الحريّة على المستوى الفكريّ العام بمعنى الاستقلاليّة، فقد أصبح «الشيخ سامي في هذه الرّواية سامي صاحب دار نشر الفكر الحر.. ورئيس تحرير مجلتها ومؤلف رواية (على ضفاف السّين) وهكذا تطوّرت شخصية سامي الأدبيّة لتطرح علينا قضيّة الأديب الّذي تحترق أصابعه وهو يصارع الوقت في سبيل العيش... ويحدد موقفه بين مختلف التّيارات السياسيّة في وطنه فهو ليس مع اليمين ولا مع اليسار بل

---

(329) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 16 — 13
(330) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 16
(331) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 22
(332) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 372

هو يلتزم القضيّة العربيّة دون أن يجنّد نفسه في حزب معيّن لأنه يرى أن أيّ التزام حزبي مهدد لحريّة فكره وأدبه» (333).

فهو عبر أحداث الرّواية جميعها يسعى إلى ممارسة فكر حرّ فهو يريد أن تكون مجلّته مستقلة عن الأحزاب الدّاخلية والكتل السياسيّة فيها وعن القوى الأجنبيّة عن الوطن. فهو يرفض نشر بعض المقالات التي كتبها أحد أصدقائه المتحزّبين إذ يعتبرها مجرّد مقالات دعائية تخدم مصالح سياسيّة ضيّقة (334).

ومن خلال هذه المجلة يسعى إلى ممارسة مفهوم للثّقافة يعامل مختلف الثقافات الأجنبيّة على قدم المساواة لا ينحاز لاحداها ولا يعادي إحداها لمصلحة أخرى (335).

وهذه الحريّة النقدية المستقلّة من الصّعب ممارستها في بيئة متناقضة الاتجاهات الفكريّة والعقائديّة والسياسيّة وهي تحتاج إلى شجاعة وقدرة وعزم.

الحريّة بمعنى مقاومة الاستعمار والامبرياليّة :

أمّا مصطفى سعيد في رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) فهو عبر مأساته المليئة بالرّموز يطرح قضيّة حريّة الشّعوب في تقرير مصيرها، فحالة الانفصام التي بلغها وقد «ظلّت أروبا متساكنة في أعماقه مع سودانه، فهو مقسم الى شقين يحاول

(333) يوسف الشاروني ـــ دراسات في الأدب العربيّ المعاصر ط. ص 200
(334) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 99 ـــ 100
(335) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 157

جاهدا أن يلائم بينهما بالتأليف بين بيته على الطراز التقليدي وغرفته الحمراء ذات السقف الانجليزي ورفوف الكتب الغربية والعمل في الحقول وحسنة بنت محمود وجين التي يهذي باسمها في منامه والشمس الافريقيّة المحرقة والمدفأة الانكليزيّة» (336) جذورها قضيّة الحريّة التي هتك الغرب حرمتها قديما وحاضرا، فالعنف الأوربي الذي سلب الشعوب العربيّة قديما حريّتها حال دون عناق الحضارتين العربيّة والأوروبيّة وتزاوجهما، فيستجيب مصطفى سعيد «مدفوعا بتلك الأشواق الشديدة إلى معانقة أروبا ولكنّ التّاريخ يضغط على النفوس بثقل حروبه القديمة والحديثة باستعماره المكشوف والمقنع فيحوّل العناق إلى خناق ويعطّل المشروع العظيم» (337) وحاضرا سعى مصطفى سعيد الى محاورة الأروبيّين في عقر دارهم فأتقن علومهم واكتسب عقلهم، لكن المحاولة تخفق وأنّى لها أن تنجح وقد هدروا حريّته باعتباره شرقيّا جذوره ضاربة في السّودان عندما أرادوا استيعابه «من حيث لا يدري فجعلوا يمنّون عليه من أعلى أبوّتهم بما أسدوه إليه من الوجاهة الثّقافيّة ولا يعترفون به ندا الا بقدر ما لم يعد هو» (338)

وهكذا نرى أنّ هزيمة مصطفى سعيد إنّما هي في واقع الأمر هزيمة الحريّة في أروبا ذاتها، تلك القارة التي تعدّ نفسها قارة الحريّة والنّور وسطور (الموسم) ترمز الى هذه الفكرة في كثير

---

(336) توفيق بكّار، الثّابت والمتحوّل ـــ موسم الهجرة إلى الشّمال ص 23
(337) توفيق بكّار، الثّابت والمتحوّل ـــ موسم الهجرة إلى الشّمال ص 15
(338) توفيق بكّار، الثابت والمتحوّل ص 16

من المواطن، فما نساء مصطفى سعيد الا «وجوه من أروبا سقطت صرعى في الميدان أروبا العمّالية بمنازعها التحريرية وأروبا المهوسة تحلم بالتغرّب عن ذاتها في الأجواء الاكزوتيكيّة وأروبا المسيحيّة تفيض حنانا» (339) وما محاولات أروبا في ملاقاة الحضارة العربيّة الا محاولة فاشلة لأنّ الخيط القديم الذي مدته تجاه العرب قائم على العبوديّة والاستعمار والاستغلال وهو في النّهاية خيط ينفي مفهوم الحريّة ويخرجه من حسابه.

وما من شكّ في أنّ قضيّة الحريّة السياسيّة هي القضيّة الأساسيّة بالنسبة للمرأة الفلسطينيّة دهريّة، فهي تناضل من أجل تحقيق الحريّة السياسيّة بمفهومها الواسع أي تحقيق سلطة شعب بأكمله شرّد على أرض وطنه. ففي بداية الرّواية تخبر أم محمّد «أنّ اليهود احتلّوا سيناء والجولان، قصفوا المسجد الأقصى بالطّائرات، احتلوا فلسطين كلّها» (340) فاقتنعت دهرية أنّ حرب التّحرير هي وحدها الكفيلة بتحقيق الحريّة السياسيّة التي تمكّن كلّ فرد فلسطيني من أن يحيا كريما مصانا. وما نتج في الهجرة خارج حدود الوطن من مشاكل مع جند الملك انتهت بمعارك تصفيّة طاحنة يعود إلى غياب الحريّة. فقد أدركت دهريّة أنّ الفلسطينيين يتوهّمون أنهم في عمّان أحرار. لكن الحقيقة غير ذلك فما «أكثر ما تختلف عمّان عن الكرامة» (341).

---

(339) توفيق بكّار، الثابت والمتحوّل ص 16

(340) حبيتي ميليشيا ص 8

(341) حبيتي ميليشيا ص 142

ومن أجل الحريّة آمنت بالقتال خارج حدود الوطن. فاذا لم تقاتل عدوّ الثّورة في عمّان حتى تجسّم حريّة المقاومة الفلسطينيّة واستقلاليتها لا تستطيع أن تقاوم العدوّ الأساسي داخل الأرض المحتلة تجسيما للحريّة السياسيّة الدائمة ذلك أن الملك يطالب بنزع السّلاح عن الميليشيا أي في نهاية الأمر منع المقاوم الفلسطيني من الدفاع عن حريّته بواسطة السّلاح (342).

وإلى جانب هذا المفهوم السياسيّ العام للحريّة تطرح دهرية قضيّة الحريّة طرحا سياسيّا ضيّقا فأن تدعو الى المساواة بين الرجل والمرأة في حمل السلاح هو المظهر السياسي لمسألة تحرير المرأة. فنحن نرى دهريّة تحاول إقناع المسؤولين العسكريّين في المقاومة بأنّ لا شيء يحول دون حمل المرأة للسلاح ما دامت تلبس الحاكي وتضع كوفيّة حمراء وتنتعل الجيتار وتحمل كلاشنكوف كالرّجل تماما (343).

الحريّة بمعناها المضاد :

إنّ المثقّف بين الحريّة والالتزام أو بين الحريّة الفرديّة والحريّة الجماعيّة هي القضيّة الأساسيّة في رواية (المنعرج) لمصطفى الفارسي. فقد حاول عادل انطلاقا من إيمانه بضرورة التزام الفرد بأهداف المجموعة وجعل نفسه في خدمتها أن يقنع صديقه

---

(342) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 174

(343) انظر حبيبتي ميليشيا ص 101

عبد العزيز الذي يرفض هذا النوع من الالتزام (344) لقد اقتنع عادل أنّ الحريّة الفرديّة مظهر من مظاهر الأنانيّة(345). وهكذا آل على نفسه أن يكون أداة فاعلة في خدمة المجموعة، فطفق يعدّ مشروعه العظيم «انتاج الماء العذب من المالح لإحياء مناطق الجنوب وبعث الحياة في قلب الصحراء»(346) إنّه لمشروع عظيم يرمي إلى تحرير المجموعة من الفاقة والخصاصة(347) وهكذا يصبح التزام الفرد حريّة المجموعة في مجتمع متخلّف نام طويلا ثم تحرّر من الهيمنة الاستعماريّة المباشرة فعادل المنعرج يعطي للالتزام المعنى المضاد لمفهوم الحريّة الذاتيّة وهو موقف يناقض موقف قاسم (الطّيبون) الذي يرى في الالتقاء بالجماعة والانصهار فيها تحرّر الذّات من قيودها ومركباتها وهو خلاف يفسّر خلاف المنطلقات الفكريّة التي منها يحدّد البطلان فهمهما للحريّة. ومن خلال هذا التحليل يمكن أن نقف على ملاحظتين هامتين.

1) إنّ الحريّة بصفة عامّة لدى المثقّفين العرب تنبع من مفهوم التحرّر من كلّ الضّغوط التي تمارس على الفرد أو الجماعة، وهذه الضغوط هي الخيانة بالنّسبة لسعيد مهران وهي الكبت الاجتماعي والنفسي بالنسبة للينا فيّاض وقاسم وهي كذلك القيم الاستغلاليّة الطبقيّة بالنّسبة لفرح وياسمينة وهي

(344) أنظر المنعرج ص 17
(345) أنظر المنعرج ص 174 — 175
(346) المنعرج ص 59
(347) المنعرج ص 174

الكبت السياسي السلطوي والحزبي والاستعماري بالنسبة لعبد المقصود ومنصور عبد السّلام وكريم النّاصري وفيّاض ومصطفى سعيد ودهريّة في النّهاية.

2) لعلّه من الصّعب أن نفصل بين المسألة الاقتصاديّة والمسألة السياسيّة في قضيّة الحريّة عند المثقّف العربي «فالأولى مرتبطة بالثّانية ارتباط النّتيجة بالسّبب».

وهكذا يبدو لنا في النّهاية أنّ قضيّة المثقّف العربيّ الأساسية هي قضيّة الحريّة بمفهومها الشّامل فهي حينا حريّة سياسيّة تعني الدّيمقراطية وحريّة ذاتيّة تعني تشبث المواطن بحقوقه الشخصيّة وهي حينا آخر تعني مقاومة الاستعمار والامبرياليّة والتخلّف الاقتصاديّ والاجتماعيّ. فهي إذن قضيّة مطروحة على مستوى الفرد والمجموعة.

الّا أن الفكرة الرئيسيّة التي يجب الانتباه إليها هي أن المثقّفين المحدثين العرب كما تصوّرهم الرواية العربيّة المدروسة يعانون جميعا وبدون استثناء من أزمة الحريّة فهي أزمة المتحزّب وغير المتحزّب وأزمة المنتمي إلى الجهاز الحاكم وأزمة المستقل وهي أزمة المثقّف المنحدر من طبقة الفلّاحين وأزمة ابن البورجواية الصغيرة والكبيرة وأزمة ابن الكادح والفلّاح. فهي إذن أزمة سعيد مهران وعبد المقصود ومنصور عبد السلام وفيّاض وكريم الناصري ودهرية وعادل من ناحيّة وأزمة لينا فيّاض وسامي ومصطفى سعيد وفرح وياسمينة من ناحيّة أخرى وهي أزمة عادل وعبد المقصود من ناحية وأزمة بقيّة الأبطال الرّئيسيين من ناحية أخرى. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ «البطل الرّوائي من

هنا مثقّف متوحّد مهما تعلمن أو تفلحن أوَ تبتلر وقد تظهر هذه الملاحَظات كإسقطات لأنّها تضع جميع الانتاج في قفص واحد، الا أنّنا لسنا بصدد الحديث عن الاستثناءات أو الحالات المنفردة بل عن تجربة عربيّة ككلّ انطلاقا من نوع ومن تشكل الفكرة البطل لأنّنا لا نستطيع الحديث عن (جان فلجان) رواية عربيّة أو (مدام بوفاري) رواية عربيّة او الأخوان (كارامازوف) الرّواية العربيّة بقدر ما نعثر على شخصيّات من جليد لا تلبث أن تذوب مع نهاية كل رواية (348).

ومع ذلك يجدر أن نلاحظ أن هذه القضيّة لا تطرح مطلقا على ما يمكن تسميّته بالمثقّف التقليدي القديم فهي لم تطرح على شخصيات مثل الشيخ طلبة في رواية الفلاح أو الشّيخ الجنيدي في رواية (اللصّ والكلاب) أو الأستاذ النّوري في رواية (الطيّبون) فهي إذن قضيّة مرتبطة ارتباطا عضويّا بالثّقافة الحديثة أساسا. ولعلّ ذلك يعود إلى سبب رئيسيّ يتمثّل في أن المثقّف التمليديّ مرتبط بقيم قديمة موروثة ليست الحريّة قيمة من قيمها، فلعلنا لا نخطىء إذا أكدنا أن قيمة الحريّة في الفكر العربيّ ظهرت في أعقاب القرن التاسع عشر مع مطلع فجر النهضة. وهي وليدة اتّصال أدباء النهضة ومفكريها بأوروبا. ويكفي أن نشير هنا على سبيل المثال إلى خير الدين باشا وما ورد في كتابه (أقوم المسالك) والى من اتبع خطاه من المفكّرين التونسيين في القرن التاسع عشر وهكذا يمكن الجزم بأن أروبا ظلّت الى هذا اليوم كما يتّضح لنا الأمر من خلال الرّواية العربيّة

(348) سعيد علّوش ــ الواقع والمتخيّل والمحتمل الآداب ص 71

المعاصرة المرجع الأوّل في طرح مسألة الحريّة. ولئن تعدّدت المفاهيم وتطوّرت بظهور معان جديدة كالاستقلالية والدّيمقراطيّة ومقاومة الامبرياليّة والاستعمار المباشر وغير المباشر فان المرجع يبقى واحدا فأوروبا موطن الحريّات فكرا وممارسة تظلّ دائما بالنّسبة للمثقّف العربي المنطلق الرئيسي في طرح هذه القضيّة.

ونظرا لغياب المثقّف الاسلامي فاننا نلاحظ أن قضيّة الحريّة لا تتخذ شكلا سلفيًا مطلقا ولا تحتلّ الحضارة العربيّة الاسلامية مكانة تذكر في المرجع الذي يعود إليه المثقف في تحديده لقضيّة الحريّة. فالمثقّف الحديث يتّخذ مفاهيمه من الثّقافة الحديثة التي نهل منها فحتّى المثقّف الذي يقاوم أروبا يقتبس شكل مقاومته ونضاله الفكري من أروبا ذاتها.

ومهما يكن من أمر فإنّنا نستطيع أن نقول إن قضية الحريّة هي القضيّة الأولى التي استطاعت أن توحّد بين أصحاب الثّقافة الحديثة رغم تباينهم النسبي في الرّواية العربيّة على امتداد زمني يتراوح بين 1958 تاريخ صدور رواية (أنا أحيا) لليلى بعلبكي وبين سنة 1976 تاريخ صدور رواية (حبيبتي ميليشيا) لتوفيق فياض. على أنّ هذه القضيّة ليست والحقّ يقال قضيّة جديدة في الرّواية العربيّة المعاصرة. فلعلها قد طرقت منذ ظهورها، ففي رواية عودة الروح لتوفيق الحكيم والتي يعتبرها بعضهم «أول رواية عربيّة بالمعنى الفنّي الدقيق لكلمة رواية» (349) ألحّت قضية

(349) جورج طرابشي لعبة الحلم والواقع دراسة في أدب توفيق الحكيم — دار الطليعة 1972 ص 50

الحرية علي محسن المثقف وناضل في سبيلها في صلب جمعيّة سريّة إبّان الحركة الوطنيّة في العشرينيّة الأولى من هذا القرن (350) فقضيّة الحرية في الرواية العربيّة قضية قديمة لكنها أصبحت في هذه الفترة التاريخيّة أكثر تعقدا وإلحاحا على شخص المثقف. وبقدر ما تجسّم هذه القضيّة أزمة المثقّف نفسه فإنها تعكس الى حدّ بعيد أزمة المجتمع العربيّ الذي لم يتخلّص بعد من القيود التي تحول دون حرّيته والذي لا يزال يصبو إلى تحقيق هذه الحريّة. فهل تعكس قضيّة المثقف قضيّة المجتمع بأسره إذن ؟

سؤال يجيب عنه أحد المثقفين قائلا مفسّرا إحدى حالات المثقّف العربي «إنّ اغتراب المثقّف العربيّ ليس صفة نفسيّة أو نزقا أو شطحة ذهنيّة بل هو الانعكاس المادّي لمجتمع لم يتسلّم مقاليد حكمه بيده» (351) وإذا كان المثقّفون العرب يتّفقون في القضيّة فهل يختلفون في المنطلق ؟

---

(350) أنظر عودة الروح ــ المطبعة النموذجية د ت ج 2 ص 248 ــ 249

(351) فيصل درّاج اغتراب المثقّف العربيّ ــ المستقبل العربي عدد 7 ــ 1978 ص 106

2) أهمّ منطلقات قضية الحريّة لدى المثقف

أ ــ المنطلقات الطبقية :

إن التوحّد على فكرةٍ أو قضيّة لا ينفي التنوّع. فقضيّة الحريّة وهي جوهر أزمة المثقّفين العرب من خلال الرّواية العربيّة منطلقاتها عديدة ومتنوّعة.

إن الحاجة الاقتصاديّة التي تجمع بين فرح وياسمينة وقاسم ومنصور عبد السّلام أبطال روايات (بيروت 75) و(الطيّبون) و(الأشجار اغتيال مرزوق). طبيعتها تختلف فإن كان منصور عبد السّلام وفرح وياسمينة ينتمون إلى البرجوازية الصّغيرة بحكم وظائفهم الاجتماعيّة فإنّ سبب إحساسهم بالحرمان المادّي ليس نفسه. فلم يمرّ فرح وياسمينة بتجربة الفقر المدقع والحرمان والبحث عن العمل، تلك التجربة التي مرّ بها منصور عبد السّلام. فلم يجوعا ولم يطردا ولم يتشردا بحثا عن لقمة العيش، فهما يطمحان الى تغيير وضعيتهما الاقتصاديّة نظرا لأنّ الوضعيّة القديمة لم تعد تفي بالحاجة حتى يمكن الحصول على أشياء الحياة السهلة والمجانية (351).

---

(351) أنظر بيروت 75 ص 20 ــ 65

إنه حقا طموح البرجوازيّة الصّغيرة الذي لا يقف عند حدّ، وهو طموح البرجوازية الصغيرة التي تعاني أزمة اقتصادية حادة لم يعد المجتمع الحالي قادرا على ايجاد حلول لها نظرا لاتساع هذه الطّبقة في المجتمع من ناحية [352] والخلل الحاصل في توزيع ثمرة المجهود الجماعي من ناحية أخرى.

أما منصور عبد السلام فحاجته الماديّة مظهر للتعسّف السّياسي لا غير إذ أن وضعيّته الاجتماعيّة باعتباره أستاذا جامعيا تضعه في أعلى سلّم هذه الطّبقة الاجتماعيّة فهو يستطيع أن يحقّق حاجياته إلى حدّ بعيد، \كما تختلف طبيعة لينا ابنة البرجوازيّة الكبيرة عن طبيعة قضيّة ياسمينة البرجوازية الصغيرة الى حدّ كبير، ذلك أنّ لينا فياض ابنة البرجوازية الكبيرة في أعقاب الخمسينات وبداية الستينات مثقّفة، طالبة، تحاول إنطلاقا من وعيها الطّبقي أن تتبنى قضيّة حرية المرأة الشرقيّة «على أساس أنّ المرأة وحدها هي التي استطاعت أن تتمثّل الدّلالة الحضاريّة لعصرنا بينما تخلّف الرّجل عن الركب مطمئنا إلى خلود أسوار الحريم»[353] فنراها ثائرة على سلطة أبيها لا لأنّه أب برجوازيّ

---

(352) يقول عنها عبد الله العروي «إنّها تمثّل معظم سكّان المدن بصورة أنّ الحياة المدنيّة فيها تكون مرادفة لحياة البرجوازية الصّغيرة لا سيما عندما تكون الطبقة العليا (اقتصاديّا أو سياسيّا أجنبيّة.. ويزيد عدد العمّال الزراعيين والفلاّحين الذين لا يملكون أرضا فهم يوطّدون سلطة البرجوازية الصّغيرة المدنية بما أنّهم يشتركون معها بنفس التعلّق بالاستقلال وبالملكيّة الخاصّة»
أزمة المثقّفين العرب ـــ ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنشر (1978) ص 160

(353) غالي شكري ـــ أزمة الجنس في القصّة العربيّة. الهيئة المصريّة العامة للتأليف والنشر 1971 ص 283

بل لأنّه أب برجوازيّ لم يستطع أن يتمثّل الدّلالة الحضاريّة لقضيّة حريّة المرأة في المجتمع العربيّ. فكأن لينا فياض تريد أن تحمّل طبقتها البرجوازية التي تجري وراء الثّروة والربح لا على استعباد المرأة وامتلاكها(354) بل على تحريرها. وهي من خلال وعيها مدركة لصورة المرأة الأروبيّة المتحرّرة من عبوديّة الرّجل ولدور البرجوازيّة الغربيّة في إعطاء المرأة حقوقها في التصرّف في حياتها الذّاتية على هذا الأساس فقط نفهم موقفها من الطّالب الشّيوعي، فقد كان من المنتظر أن تجد لديه تحقيقا لآمالها وطموحاتها إذ أنّ «وجهة النّظر الماركسيّة في المرأة تتنافى تنافيا مطلقا مع اعتبارها عارا أو رجسا من عمل الشّيطان، بل تراها كائنا متطوّرا مع تطوّر المجتمع وترى في تخلفها رجسا من عمل المجتمع الطّبقي. وهكذا يكافح الانسان الماركسي من أجل تحرير المرأة في موازاة كفاحه من أجل تحرير المجتمع»(355).

لكنّ إرادة الكاتبة حالت دون ذلك إذ جعلت من بهاء شكلا غريبا للشيوعي المتحزب ينفذ أوامر الحزب بدون اقتناع وينظر إلى المرأة من خلال شهوتها الجنسيّة وحرمانه وهذا أمر طبيعيّ بالنّسبة لمثقّفة تجعل من المرأة الغربيّة في المجتمعات الرأسمالية نمطا لها وأنموذجا يجب أن يحتذى فتصبح قضيّة تحرير المرأة عندها من مهام الطّبقة البرجوازية التي لا تزال متخلّفة في المجتمع وليس من مهام الشيوعيّة.

---

(354) أنظر «أنا أحيا» ص 189

(355) غالي شكري أزمة الجنس في القصّة العربيّة ص 284

وعلى هذا الأساس نحن نخالف غالي شكري الذي يعتقد أنّ ثورة لينا فيّاض جاءت خالية من كل مضمون فلسفي أو عقائدي (356) بل نعتقد أنّ ثورتها يحرّكها موقف طبقي واضح المعالم رغم التمرّد الذي ينتابها أحيانا على طبقتها وهو تمرّد تقتضيه الظروف النّفسيّة التي تحيط بالبطلة.

ب ـ المنطلقات الحزبيّة :

اذا اعتبرنا الحزب السياسي الممارسة المنظمة للفكرة أو العقيدة أو المثقف الجماعي أمكن القول إنّ الكثير من الأبطال المثقّفين ينطلقون من هذه الخلفية وما تبلوره من مفاهيم لطرح قضية الحريّة مثلا فاذا كان سرّ مأساة الفلاح يعود الى الطبقة الجديدة التي تعيش في القرية مدعومة بأقربائها في المدينة والتي استطاعت أن تتسلّل إلى أجهزة الدّولة وجهازها السياسيّ لتكون جهازا سريّا مترابطاً يحتمي بسلطان الدولة وقانونها ليجعل حياة الفلّاح جحيما ويضعه في وضعية أيأس من وضعيّته في عهد الأحزاب فإن التحوّل والتقدم والتغيير أمور ضروريّة بالنّسبة لعبد المقصود والرّاوي الذي يبدو أنّه أكثر مرتبة علميّة ولكنّ التحوّل والتقدّم والتغيير لا تكون الا عن طريق الممارسة الديمقراطية التي يجب أن تعتبر مسألة تحالف المثقّفين مع الفلّاحين. وتلك نظريّة الحزب الذي ينتمي إليه البطل المثقّف وهو حزب ينفي نظرية الصرّاع الطّبقي.

فمثقّف رواية الفلّاح يوهمنا بأنّ الفلّاح «تخلّص من

---

(356) أنظر غالي شكري نفس المرجع ص 288

الاستغلال وتتلخص مأساته في تحقيق قيم مجردة كالحريّة أو الكرامة الانسانية» (357) اعتقادا منه في إمكانية تحقيق حريّة الانسان وهو لا يجد لقمة العيش.

وإن رأى مؤلف «الرّوائي والأرض» في هذا الطرح إسقاطا لمشكلة المؤلف على الفلاّح (358) وهو ينطلق من موقف حزبي واضح من خلال إنتمائه القديم للحزب الشيوعي في مصر الذي كان ولا يزال يطرح مسألة الحريّات والدّيمقراطية شأن أغلب الأحزاب الشيوعيّة في عصرنا فإننا نعتقد أنّ مشكلة الفلاّح على هذا النّحو هي مشكلة المثقّف أساسا.

فعبد المقصود يمثّل البرجوازية الصغيرة في الرّيف التي تسعى كما يرى عبد الله العروي إلى السّلطة والنّفوذ وإلى كسب مواقع هامّة في المجتمع والتي يعتمد عليها الحزب السياسي (الاتحاد الاشتراكي) الذي ينتمي إليه (359). ولذلك فهي التي تتزّعم قضيّة الفلاح، ولكنّها من خلال تزعمها لهذه القضيّة تسعى إلى تحقيق طموحاتها وتكريس قيمها عن طريق هذه الكتلة الاجتماعيّة التي تسعى إلى تحقيقها (برجوازية صغرى + فلاحون) مجابهة لطبقة الاقطاع والبرجوازية الجديدة المتحالفة معها. وبالتّالي تصبح قيمة الحريّة من أهم القيم التي يجب تكريسها.

---

(357) محمد طه بدر. الرّوائي والأرض ص 162

(358) محمد طه بدر. الرّوائي والأرض ص 161

(359) العناصر القيادية من هذه الشريحة (عبد المقصود ــ الأستاذ برعي المحامي ــ المهندس)

وفي رواية (الثلج يأتي من النّافذة) تبنّى فياض قضيّة العمّال كما تبنّى عبد المقصود قضيّة الفلّاحين. وقد لاحظنا أنّ فيّاضا منتم إلى الحزب الشيوعي السّوري، فهو من موقع المتحزّب الثّوري الذي يؤمن بتحالف المثّقفين الثّوريين مع الطّبقة العاملة تبنى مسألة الحريّة الفردية والحريّة السياسيّة.

فإذا كان في القرية يوجد فلّاح كسالم يبحث عن قطعة الخبز في بيت الاقطاعي ويضربه بالسّوط فيجد المثقّف الى جانبه لكي يتبنى قضيّته كذلك يجد الملايين من العمّال في المدن مثقفا كفيّاض يقف إلى جانبهم ويتبنّى قضيّتهم وهم في الواقع لا يدركون وضعهم ولا يدركون تضحيات المثقّفين من أجلهم (360) بيد أنّ حنّا مينة وهو في الأصل عامل يبدو لنا متقدّما على عبد الرحمان الشرقاوي في طرحه لقضيّة الحريّة ولقضيّة التحالف خاصة من أجل تحقيقها إذ يقدّم لنا فياضا في صورة الرّجل الذي يأخذ الثورة من العامل مشيرا إلى إخفاق البرجوازي الصّغير في أداء دوره، فخليل العامل النقابي هو الذي يعلّم فياضا ألفباء الثورة (361) كما يلقي عليه أثناء هجرته في لبنان دروسا في الصّمود والنّضال (362) فكأنّه يرى أنّ هذا التّحالف من أجل تحقيق (كتلة اجتماعية) جديدة تكون الطّبقة العاملة محورا لها. ولعلّه في هذا التصوّر يعتمد على نظريّة الحزب الذي ينتمي إليه وهو حزب يتبنّى بدون شكّ التحليل الماركسي للمجتمع.

---

(360) أنظر «الثّلج يأتي من النّافذة» ص 283 — 306 — 307

(361) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 45

(362) أنظر «الثلج يأتي من النّافذة» ص 38 — 40 — 41

والموقفان (موقف عبد المقصود وموقف فيّاض) تفصل بينهما تاريخيّا هزيمة العرب في حرب جوان 1967 فلعلّ هذا الحدث التاريخيّ يعبّر إلى درجة ما عن عجز البرجوازيّة الصّغيرة في خوض حركة التحرر الفعلي للمجتمع العربي. فهو إذن تعبير عن أزمة البرجوازية الصغيرة وعن أزمة المثقّفين بصفة خاصة. فلعلّ ذاك ما يريد أن يقوله حنّا مينا في روايته (الثلج يأتي من النّافذة) معلنا عن ولادة المثقّف العضوي في المجتمع العربي المعاصر.

أمّا في رواية (الوشم) فإنّ المنطلق الحزبي يبدو واضحا كذلك في طرح قضيّة الحريّات السياسية. لقد كان كريم الناصري منتميا إلى حزب البعث العراقي ثم انسلخ منه على إثر ما عاشه من تعسّف واضطهاد في المعتقل معبّرا بذلك عن معاناة جيل نما وعيه بعد ثورة 14 تموز 1958 وأجهضت أحلامه وتطلّعاته بفعل تلك الصّراعات التي عاشتها القوى السياسية في العراق إلى حدّ التّصفيات الجسديّة أو الاذلال(362) ولئن حاول بعض النقّاد تفسير موقف كريم النّاصري بتخاذل البرجوازية الصّغيرة فاعتبر بعضهم كريم الناصري «شاهدا وإدانة لنموذج المثقّف البرجوازي الصّغير الذي انخرط ولم يحمل الايمان الصّادق في صفوف الحركة الوطنيّة فانتسب إلى الحزب ربما مع الموجة وبحكم المودّة ثم

(362) محمد الجزائري، الوشم رواية السّقوط السّياسي والاحباط الآداب عدد 11 1972 ص 53

إزاء العسف أوّل تجربة عسف سقط»(363) فإنّنا نعتبر موقفه إدانة مثقف للأحزاب السياسية التي لا تطرح المسألة الدّيمقراطية وتتخذ من التعسّف والاضطهاد شكل عملها فتقع في الخطإ ولعل حزب البعث الذي انتمي إليه كريم الناصري أحد هذه الأحزاب فانسلاخه منه موقف إجابي من مسألة الدّيمقراطية التي تغافل عنها.

وفي رواية (حبيبتي ميليشيا) الا تنطلق دهريّة في طرحها لقضيّة الحريّة السياسيّة من موقفها الحزبي الواضح ؟ فلئن كان تحقيق الحريّة السياسيّة على الأرض الفلسطينيّة عن طريق الكفاح المسلّح قضيّة طرحها الوعي بهزيمة الخامس من شهر جوان الذي رفع الوصاية عن الشعب الفلسطيني وجعله يؤمن بتحمّل مسؤوليته لانجاز حريّته السياسيّة، فإنّ منظّمة التحرير الفلسطينية وفتح أهمّ فصائلها هي التي تبلور هذا الوعي وتمارسه ممارسة فعليّة.

إنّ المثقّفة دهريّة وهي إحدى مناضلات (فتح) لا تعطي لقضيّة الحريّة عندها أبعادا طبقيّة أو إيديولوجيّة فهدفها لا يحدّده موقعها الطبقي ولا موقفها الايديولوجي فهي فقط إمرأة مثقّفة تريد أن تساهم إلى جانب الرجل في تحقيق الحريّة السياسيّة للشعب الفلسطيني، وهي تدعو إلى توحيد كل التنظيمات السياسيّة وكل القوى الثوريّة الفاعلة داخل الأرض المحتلة وخارجها (364) وهي في واقع الأمر تتبنى الشّعارات

---

(363) عبد العزيز السيّد جاسم ـــ شيء عن الوشم الدار العربية للكتاب ؛ 1977 ، ص 108

(364) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 25

السياسيّة التي ترفعها المنظمة فللثورة «مفهوم واحد، علم واحد وشعب واحد» (365) وخارج صفوف الحركة السياسيّة حاولت دهريّة أن تتبنى تصحيح المنظمـة لعلاقـة الثـورة الفلسطينيـة بالأنظمة العربية بعد وعيها بطبيعتها المتآمرة «من خليج هذا الوطن إلى محيطه» (366).

ج ــ المنطلق اللّيبرالي :

ألا ينطلق سامي في رواية (أصابعنا التي تحترق) لسهيل إدريس التي «تصوّر في رأي الدارسين صراع مثقّف عربيّ من أجل الحفاظ على استقلاليّته وكرامته في جو مليء بالعوامل التي تغري بالانحراف» (367) من موقع المثقف اللّيبيرالي في طرحه لقضيّة حريّة الأديب واستقلاليته ؟

يبدو لنا سامي المثقّف الذي يريد أن يحافظ على نظافة يديه في بيئة متشعّبة الحياة السياسيّة فرغم حسّه القومي لا يريد أن يورّط نفسه في أي تنظيم سياسي أو نظرية سياسيّة إذ أنّ كلّ الأحزاب في لبنان طائفيّة ومذيّلة إما لكتلة أو لأخرى.

فمن مصلحة المجلّة أن تكون مستقلّة حتى تحافظ على احترام الجميع رغم ما يوجّه لها أحيانا من نقد ولذلك نراه أحيانا

(365) أنظر عبارة عقاب ص 99 وعبارة سرحان «تموت الثّورة حين ينقسم رصاص الثّوار» ص 77 ــ 78

(366) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 142

(367) سهيل إدريس ــ شهادة في تجربة روائيّة الآداب ص 98

يلتجيء إلى طبع المجلّة طبعتين مختلفتين في عدد الصفحات حتى يحافظ على رواجها في جميع البلاد العربية فلكي تدخل المجلّة العراق يجب ترويج طبعة خاصة لا تحتوي على المادة التي لا تروق النّظام القائم في العراق (368).

ولقد تخلّى سامي عن المؤسسة الثّقافية التي انتدبته للعمل معها مدّعية أنّ غايتها «الدفاع عن حريّة الثقافة» عندما أدرك أنّها تهاجم الثّقافة «الأرجوانية» أي الشيوعية وذلك حتى لا يتورّط في عمل ضدّ الشّيوعيين (369).

وهكذا يبدو لنا سامي المثقّف الذي تشبّع بالثّقافة الغربيّة والذي عاش في الغرب والذي يؤمن بتعايش الثّقافات العالميّة تكريسا للفكر الحرّ الذي يؤمن به. وهو يمثّل أنموذجا منفردا في الرّوايات التي حلّلناها. ومع ذلك يمكن أن نعتبر أنّ هذا الموقف الليبرالي موقف مصلحي.

إذ أنّ سامي يدرك خطورة الوضع السياسي والاجتماعي الذي يعيش. فالاستقلاليّة تظلّ الموقف السليم لكي يحافظ على مصالحه الماديّة.

د ــ المنطلق الحضاري :

إنّ مصطفى سعيد وهو يسعى إلى الثّأر من الغرب بطريقته الخاصّة ليس له منطلق اجتماعي طبقي أو سياسي حزبي

---

(368) أنظر «أصابعنا التي تحترق» ص 186
(369) أنظر «أصابعنا التي تحترق» ص 156 ــ 157

محدّد، فقط كانت شرقيته هي الواعز الأول والأخير فللعالم عنده وجهان شرق وغرب ولا وجه ثالث لهما. وبين الوجهين عداوة لا تنتهي. وكل المحاولات لاصلاح العطب ورأب الصدع باءت بالفشل. ولما فشلت المحاولة تلو المحاولة أحسّ مصطفى سعيد أنه لم يعد له من مبرّر للبقاء في بلاد «تموت من الثلج حيتانها» ولئن كانت الهجرة إلي الشمال هجرة سلبية في رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) فإنّ الهجرة إلى الجنوب يجب أن تكون إيجابية إذ يجب على الشرق أن يعرف منابع حضارته وأن يكتشف مقوّماتها وأن يصنع تاريخه بنفسه حتى يقيم عالما متكاملا يمكن الانتماء إليه وحتّى يضمن حرّيته وإستقلاله ذلك هو البعد الحضاري الواضح الذي تشير إليه مأساة مصطفى سعيد وقضية الحريّة عنده. يقول الطيب صالح متخيّل مصطفى سعيد في حوار مفتوح مع الكتّاب الأردنيين «يهمني أيضا أن يعرف الجميع أنّ الهجرة التي أتحدّث عنها هي للشّمال بالمعنى السلبي ولكنها في نهاية الأمر هجرة للدّاخل بالنّسبة للانسان العربيّ تلك الهجرة التي تعرفه على منابع حضارته التي تمكنه من خلق عالم له مقوماته الخاصة، عالم يمكن أن ينتمي اليه» (370).

لقد اكتشف مصطفى سعيد أن تزاوج الشرق والغرب مستحيل في الوقت الحاضر ولما عاد إلى أرض السّودان لم يستطع أن يعيش لأنه أراد أن يقيس نفسه بأوروبا فأسكن في نفسه شيئا من أروبا فكانت المأساة فما العمل ؟

---

(370) الطيّب صالح في حوار مفتوح مع الكتاب الأردنيين ـــ الأقلام عدد 12 1980 ص 148

يجيب الطيب صالح قائلا «لماذا نريد أن نقيس أنفسنا دائما بأروبا ؟ يجب أن نبتدع معايير من عندنا... لكن هذا لايتمّ الا اذا فهمنا معاييرنا وأنفسنا وأدركنا وضعنا في الكون وهو وضع مختلف عن الوضع الأروبي إزاء الكون» (371).

بذلك فقط يمكن للشرق أن يحمي نفسه ويضمن حريته. ذلك هو البعد الحضاري لقضيّة مصطفى سعيد ومأساته.

ولعل تأثّر المؤلف بفَرَانْز فَانُونْ يؤكد أكثر هذا البعد الحضاري لشخصيّة مصطفى سعيد.

من نفس المنطلق يطرح منصور عبد السلام قضيّة الحريّة. فأزمة الحريّة والدّيمقراطية هي تجسيم لأزمة سياسيّة حضاريّة يمرّ بها العرب وقد كانت هزيمة جوان 1967 التشخيص الفعلي لها. ولذلك نجد منصور عبد السّلام لا يطرح مشكلته من زاوية طبقيّة أو فئويّة (برجوازي، صغير، مثقّف) بل من زاوية حضارية عامة. فهزيمة جوان لا ترمز عندئذ فقط إلى هزيمة البرجوازي الصغير أو إلى هزيمة المثقّف بل هي دلالة حضاريّة على هزيمة جيل بأكمله، فهو يعيش في جيل مريض عاجز حتى عن الحلم (372) كما أنّها أيضا دلالة على هزيمة حضارة بأكملها إذ نراه دائما يلتجيء إلى المقارنة بين الشرقي والأروبي وتظلّ صورة الأروبي الصّورة المثلى التي لا يمكن الوصول إليها، فيبقى الشرق

---

(371) الطيّب صالح في حوار مفتوح مع الكتاب الأردنيين ــ الأقلام عدد 12 1980 ص 155

(372) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 245

موطن الكآبة ويظلّ الغرب موطن الفرحة والاشراق [373] وتصبح مأساة منصور عبد السلام مأساة الحضارة الشرقية المازوشية [374].

(373) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 260
(374) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 262

3) سلوك المثقّف تجاه قضيته:

لقد حاولنا في الصّفحات السّابقة أن نحدّد قضيّة المثقّف ومنطلقاتها بصفة موضوعيّة لكن يهمّنا أيضا أن نحدّد سلوك المثقّف في تفاعله مع قضيّته. ولكن أشرنا إلى أنّ مشكلة المثقّف الأساسيّة هي أزمة حريّة فعلينا أن نتساءل : ما مظاهر هذه الأزمة كما تبدو لنا من خلال الرّوايات المدروسة ؟

قد نبالغ عندما نشبّه المثقّف العربي كما يبدو لنا من خلال رواياتنا ببروميثيوس المكبّل اليدين أمام هذه القضايا المتنوّعة التي تعترض سبيله وإذا أرضانا التقييم البيئوي السّابق فإنّنا نقول أيضا إنّ العجز هو السّمة الأساسية التي تحدد موقف مثقّف المدينة وهو يواجه قضيّته.

فسعيد مهران أمام خيانة الزوجة التي «هزّت القلب حتّى إقتلعته من جذوره» (375) وتتكرر وتنكر رؤوف علوان الأستاذ الذى علّمه أنّ من العدل أنّ ما يؤخذ بالسّرقة لا يسترد

---

(375) اللّص والكلاب ص 98

بالسّرقة (376) وأنّ القاضي لن يتسامح معه لأنّـه «يدافـع عن نفسه» (377) عبثا حاول أن يصل إلى قمّة النّجاح وهو قتل نبوية وعليش وتصفيّة حسابه مع رؤوف علوان ثم «الهرب، الهرب إلى الخارج إن أمكن» (377) فما نفع إيمان الشّيخ علي الجنيدى الذى نام في بيته طويلا (378) وهل للشيخ أن ينفع وهو يعتقد أنّ الانسان ينقذ نفسه بنفسه إن شاء وبطلنا قد اعوج ظله (379) وما نفع حب نور فالحبّ لا ينفع عندما يتواعد المرء مع أخيه على التّعب (380) فكان القدر في كل مرّة يقف دون الهدف فما قتل نبويّة وعلّيش وما أصاب رؤوف علوان وإنّما قتل آخرين لا علاقة لهم بخيانة نبويّة وعلّيش وتنكر رؤوف علوان، فلعلّها عبثيّة وجوديّة حددّت مصير البطل وعجزه.

وفي رواية «المنعرج» لمصطفى الفارسي بدا لنا عادل في أوّل وهلة الرّجل القادر الذي يقضي حياته كلّها في سبيل التغيير(381) ولكنّه رغم إنهماكه في مشاريعه العديدة أحسّ فجأة بضرورة التخلّي عنها ولو لوقت قصير، فما استطاع إذن أن يتخلّى عن حالاته الوجوديّة (382) فوجد نفسه أمام المنعرج فأحسّ بضعف الانسان أمام محدوديته الوجوديّة وأمام قدره،

---

(376) أنظر اللّص والكلاب ص 114
(377) أنظر اللّص والكلاب ص 75
(378) أنظر اللّص والكلاب ص 89
(379) أنظر اللّص والكلاب ص 84
(380) أنظر اللّص والكلاب ص 164
(381) أنظر المنعرج ص 122
(382) أنظر خاصة المنعرج ص 132

وقدره ذاك الموت الذي يقف في نهاية الطريق وما يضفيه على الحياة من تباطؤ وتراخ وضرب من العبثيّة، فلا بدّ من وثبة توقفه حيال الوجود حتّى يتناسى هذا التباطؤ والتراخي وهذه الحالة المرضيّة التي يعتبرها عادل وقفة وجوديّة ولا انقطاعا عن العمل (383) فلعلّ المدينة بمسؤولياتها الجسيمة قد حوت عادلا إحتواء كليّا وخنقت أنفاسه وهو الرّجل المتأصّل في القرية، أقحم إقحامًا في عاصمة تمركز كل الأنشطة السياسيّة والاجتماعيّة الفكريّة (384).

وفي رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي لا يصل تمرّد لينا فيّاض على العائلة والمجتمع في الشّارع ومكان العمل إلى نتيجة. ففي كلّ مرّة تشعر بعجزها وخيبتها مع الأسرة والزّملاء في الجامعة والعمل ومع الحبيب المنتظر. وفي نهاية المطاف يكون البيت الملجأ الأخير الذي تعود إليه تلوك فيه فشلها بعد تجربة «المهزلة» فالرّاحتان قاحلتان «منشورتان على المائدة لا بهاء، لا طفل، لا عمل، لا جامعة، مهازل، مهازل، مهازل» (385).

أمّا أزمة قاسم بطل رواية «الطيّبون» فتتمثّل في هذا الوقع الخليط بماضي أمّه القاسي وحاضره المرّ لكنّ قاسما ما أفلح في تجربة الشّفاء فلا بنت الكرم قادرة ولا تجربة الروح ممكنة وهو ذو «طبيعة متسائلة تفرض (عليه) الشيء ونقيضه» (386).

---

(383) أنظر المنعرج ص 151 — 159
(384) أنظر المنعرج ص 153
(385) أنا أحيا ص 299
(386) الطيّبون ص 115

إنّ العجز نفسه هو الذي حمل كريم الناصري على التنكر للمبدإ والتّنظيم والقضيّة، بالرّغم من أن المشاكل التي من أجلها دخل السّجن لا تزال قائمة فكان الاحساس بالغربة والعبث (387) وأصبح ما في القلب «الا الألم» يمنحه للذين يقتربون منه ولم يبق له من حلّ سوى الاستقالة من الجريدة والشّركة معا والهجرة إلى الكويت (388) فكان الهروب الذي اتخذه منصور عبد السلام بدوره حلاً لمشكلته في رواية «الأشجار اغتيال مرزوق» لعبد الرحمان منيف.

لقد واجهت البطل مشاكل المدينة وهي مشاكل شبيهة إلى حدّ ما بالمشاكل التي اعترضت كريم الناصري.

لقد أطرد منصور عبد السلام من مهنته في الجامعة من أجل أفكاره السّياسية وقد خيّرته السلطة بين أمرين كلاهما مرّ، إما أن يصبح رجلا معقولا وواقعيًا أو أن يجنّ ولكنّه لن يصبح بطلا شهيرا (389) ويبدو أنّ منصور عبد السّلام أمام هذا الاختيار الصعب فضّل الهوس أو الجنون إذ فقد صلته بالعالم وهي نفس الحالة التي مرّ بها كريم الناصري تقريبا (390) ومن أجل أن يكون شريفا اختار هذا الحلّ ولكنه لن ينجح فهل في الهجرة (391) والخروج من حلبة النضال شرف ؟

---

(387) أنظر الوشم ص 39
(388) أنظر الوشم ص 221
(389) أنظر الأشجار ص 248
(390) أنظر الأشجار ص 148
(391) أنظر الأشجار ص 138

وهكذا تبدو الهجرة حلّا زائفا بالنّسبة للمثقّف وإن لم يجد منصور عبد السلام الرّاحة والاطمئنان وقد هاجر ليركض «وراء لقمة الخبز التي تحولت الى شيء يشبه السّراب» (392) فإن فرحا (بيروت 75) الذي هاجر في سبيل المال والمجد بلغ به الكابوس إلى حدّ الجنون (393) والانفجار (394) كما أحسّت ياسمينة في بيروت بالعجز عن الحركة والعمل وكذلك الأمر بالنّسبة لفياض في رواية «الثلج يأتي من النّافذة» فهو سرعان ما فكّر في الهرب من وطنه بحثا عن الأمن عندما شدّدت السّلطة التعسّف على المثقّفين الرّافضين «للحلف المشترك» وعبثا حاول تبرير موقفه، فقد أحسّ في النّهاية بالألم والندم والعجز(395) فلبنان لا يختلف عن الوطن فلا حريّة ولا طمأنينة ذلك أن التعسّف يلاحق اللاجئين السياسيين أمثاله (396) أما مصطفى سعيد الذى تشبع بثقافة الغرب وعلمه وحلم طويلا بذلك المشروع العظيم، عاش في أروبا وهما وأكذوبة «فما أتاحت له البيئة الانجليزية أن يكون على حقيقته هو بإنسانيته ولونه وحضارته هو شبيها ومفارقا، مثلا وغيرا واحدا وآخر فلم يكن بحكم الظرف الا صورا متعددة من أوهام أروبا الى نفسها كأنّه بلا هوية الا ما تصوغ له المصالح والأخيلة الاستعمارية» (397).

---

(392) أنظر الأشجار من نفس الصّفحة
(393) أنظر الأشجار ص 92
(394) أنظر الأشجار ص 105
(395) الثلج يأتي من النّافذة ص 36 — 37
(396) الثلج يأتي من النّافذة ص 22 — 33/32
(397) توفيق بكار الثّابت والمتحوّل، الموسم ص 15

فقد هاجر منصور عبد السّلام يبحث عن لقمة العيش لكنّها تحوّلت إلى سراب وهاجر فياض مطاردا لكنّه ظلّ مطاردا وفي بيروت تعفّنت ياسمينة وفرح وفشل مصطفى سعيد في مشروع «تزاوج الانسانيّات والحضارات» فالبيئة العربيّة تبسط إذن على المثقّف المشاكل نفسها. فالمثقّف الذي يهاجر تجاوزا لأزمته يجدَ في بلاد الهجرة الأسباب نفسها التي أدّت به إلى الهجرة وفي أروبا يجد المثقّف العربي نفسه منشطرا بين الشمال والجنوب يحوى بين ضلوعه روحا «لا شرقية ولا غربية» فتعمّق الازدواجية المأساة.

المنطلقات النظريّة :

إنّ لقضيّة الحريّة كما يطرحها المثقّفون في روايات «اللصّ والكلاب» و«المنعرج» و«الطيبون» منطلقات نظرية فلسفيّة ونفسيّة.

فمثقّفو رواية المنعرج لمصطفى الفارسي يطرحون في بداية الرّواية موضوع الانسان بين الحريّة والالتزام طرحا نظريّا فلسفيّا يبدو من خلاله تأثّرهم بثقافتهم الوجودية بصفة واضحة، فنجد عبد العزيز المثقّف الفنّان يعتنق نظريّة الوجوديين في الحريّة ويدافع عنها (398) لكنّ عادلا وهو الشخصيّة الرئيسيّة التي تهمّنا ينطلق من نظريّة الوجوديين ليقف منها موقفا سلبيّا في البداية لكنّه في النّهاية يقع تحت تأثيرها. فإذ حاول قهر العبث بالعمل والفعل

(398) أنظر المنعرج ص 19

والحركة، يجد نفسه مصابا بحالة تشبهه (399) وهكذا يؤكّد سلامة هذه النظريّة الوجوديّة من حيث حاول مقاومتها ورفضها.

ولعلّ نجيب محفوظ نفسه حاول أن يسلّط على بطله سعيد مهران هذه النظريّة الوجوديّة في الحريّة التي تقرّ بحتمية الصّراع أيضا، فقد لاحظنا أنّ سعيد مهران رأى الفساد والخيانة والظلم الاجتماعي والاختلال يطبق على كل ما حوله مثل قبّة السماء، وأراد أن يغيّر كل ذلك ويتحدّاه ويحاربه لكنّه عجز وحده بعد أن اصطدم بجبروت النّواميس وقوّة القوانين العاتية وبمقاومة قوى الشرّ والفساد والخيانة والظلم الاجتماعي ذاتها ومن هناك كانت حياته في القصّة وحدة وغربة وضياعا وألما وفشلا انتهى بضياع تلك الحياة وتحطيمها فقدّر لسعيد أن يعاني الوحدة والضّياع والاغتراب وعدم الانتماء وعاش حالة العبث التي عاشها بطل المنعرج مع شيء من التّباين ذلك أنّ العبث يتبلور في رواية «اللصّ والكلاب» «على نحو مختلف عن العبث في الأدب الأروبي الحديث، العبث هنا لا يكمن في سرّ الوجود الصامت وإنّما في كيان المجتمع والحضارة التي لا تمنح للمنتمين إليها فرصة التّحقيق الذّاتي الكامل للحريّة» (400) فالرّصاصات التي أطلقت ولم تصب الهدف هي «مجموع المحاولات الحقيقيّة المتعمّدة من جانب سعيد لكي يصحّح وضع القيمة التي أهدرها رؤوف لكي يعيد إلى الحريّة معناها السّليب (401).

---

(399) أنظر المنعرج ص 101 ــ 108

(400) غالي شكري المنتمى، دراسة في أدب نجيب محفوظ ص 282

(401) غالي شكري المنتمى، دراسة في أدب نجيب محفوظ ص 280

أمّا في رواية «الطيّبون» لمبارك ربيع تحتلّ النظريّة النفسيّة مكانة هامة، فقد عمد الكاتب إلى «التّحليل النّفساني وإلى التغلغل في أغوار النّفوس للكشف عما يجري فيها من دقيق الأحاسيس» (402).

فكشف عن سجن النّفوس الذي يعيش فيه قاسم وأخوه وأمّه. فالاحساس بالذّنب والخطيئة نظريّة فرويدية في التّحليل النفسيّ شهيرة ـــ اللعنة التي لم تنفرد بها أسرة قاسم ولكنّها ظلّت تلاحق قاسما وأخاه وهي التي سبّبت هذه المأساة التي عاشها الأخوان. ولئن حاول قاسم معالجة نفسه وقد أدرك مرضه فإنّ أخاه ما استطاع ذلك. فالانطواء على الذّات، ذلك المركّب النفسيّ الذي تغلغل في نفس قاسم وسعى الى التخلّص منه وعلاجه بالخمرة والتصوّف يبدو أثره أكثر حدّة وتعقدا عند إبراهيم إذ أنّه نفسه موضوع «اللّعنة».

وهكذا نستطيع أن نقول إنّ أزمة المثقف في رواية «الطيّبون» رغم صلتها بالمجتمع ذات بعد نفسيّ واضح فاللاشعور وما يدفن فيه هو الذي يحدّد في النّهاية سلوك الفرد ويرسم شخصيته وما الانطواء على الذّات والتباعد عن المحيط الاجتماعي في شخصيّة قاسم وأخيه الا مرض نفسيّ يحتاج إلى علاج وقد اقترح المؤلف العلاج إذ رآه في التّصوف (403) الذي لم ينفع قاسما وقد ينفع إبراهيم.

---

(402) الأستاذ توفيق بكّار «الطيبون» الغلاف.

(403) أنظر «الطيّبون» ص 179

فيتّضح لنا إذا أنّ لقضية الحريّة كما يطرحها المثقّفون العرب من خلال هذه النماذج الرّوائيّة منطلقات عديدة إجتماعيّة طبقيّة وسياسيّة حزبيّة ونظريّة فلسفيّة وحضاريّة عامة. وهي تعكس إلى حدّ بعيد ثقافة هؤلاء المثقّفين وانتماءاتهم الاجتماعيّة والسياسيّة، فهي إذن تعكس صور هؤلاء المثقّفين.

وهذه المنطلقات تؤكّد الثّقافة العصريّة التي منها نهل أبطال رواياتنا، فالنّظريات الفلسفيّة كالوجوديّة مثلا أو نظريّات التّحليل النّفسي كلها **نظريات حديثة** بالنّسبة للفكر العربيّ كما أنّ المنهجيّة التي يتّخذها بعض الأبطال في تحليل المجتمع وهي المنهجيّة الماركسيّة تجسّم **حداثة هذه الثّقافة** ولعل أهمّ ما يسترعي الانتباه بصمات الفكر الماركسي على مفاهيم هؤلاء المثقّفين وهو لعمرى أمر يدلّ على أنّ المثقّف الذى نحاول رسم ملامحه من خلال الرّواية العربيّة الحديثة هو **المثقّف الحديث** الذي لم يتخلص من الفكر الغربي ومنهجيته.

إلّا أنّنا نلاحظ أنّ روايات «الفلّاح» و«أصابعنا التي تحترق» و«حبيبتي ميليشيا» و«الثلج يأتي من النافذة» تقدم لنا تجارب متميّزة اذ تختتم بنهايات إيجابيّة فعلا فسامي وهو يعيش الحياد يتسامى عن كلّ الأزمات فحالما يقع يخرج من كبوته سالما ويحافظ على حسّه القومي إلى نهاية المطاف أمّا عبد المقصود المتحالف مع جماعة الفلّاحين فهو مثال المثقّف المصارع الذى يجابه العراقيل والصّعاب ومن أجلها يضطهد ولكنّه في النّهاية يخرج منها منتصرا.

فلمّا خرج من السّجن مع الفلّاحين في نهاية الرّواية ظلّ

مصرًّا على المبْدَإ وبوادر الانتصار تلوح من قريب وتنتهي رواية «الثّلج يأتي من النافذة» بنفس الخاتمة تقريبا ففيّاض رغم ضعفه الظرفي يحاول أن يؤكّد دائما ثباته على المبدإ و«يبقى الصّمود أساس الموقف» (404) وبعدما مرّ بتجربة الصّمود القاسية أدرك أنّه «في مدينته سيعيش وفي مدينته سيكتب وفيها سيكافح» (405) تلك هيّ الحقيقة التي انتهى إليها المثقّف الثّوري وقد تجاوز نفسه فرفض أن يكون الهروب حلا لأزمته (405).

وقد انفردت كذلك تجربة دهريّة مع القهر والغربة فقد تفرّغت للثّورة المسلّحة واستطاعت أن تتجاوز مشكلتها الذّاتية في فقدان زوجها (406) عندما أحبّت سرحان رفيق الكفاح المسلّح (407) فالعمل السياسي المسلّح الذى يعتمد على الجماهير هو الذي جعل دهريّة إمرأةً فاعلة إيجابية تتجاوز نفسها ومشاكلها الذّاتية لتنصهر في قضيّة الجماعة.

---

(404) الثلج يأتي من النّافذة ص 38
(405) الثلج يأتي من النّافذة ص 372
(406) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 141
(407) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 178

جدول : المثقّف وأزمته

البيئة	المثقف	السّمة	علامة الأزمة أو عدمها	الانتماء الحزبي	الرّواية
القرية	عبد المقصود	متجاوز	خروجه من السّجن منتصرا	+	الفلاح (1986)
	سعيد مهران	عاجز	استسلامه في النّهاية	+	اللصّ والكلاب (1961)
	عادل	حالة عجز	حالة وجودية (الوثبة)	+	المنعرج (1966)
المدينة	قاسم	عاجز	حالة مرضية نفسية (اللّعنة)	−	الطّبّيون (1971)
	كريم الناصري	عاجز	الغربة	+	الوشم (1967)
	لينا فياض	عاجزة	الاستسلام للبيت	−	أنا أحيا (1958)
	سامي	متجاوز	حفاظه على حسّه القومي وعدم وقوعه في استفزاز القوى السياسية	−	أ ـــ التي تحترق (1966)
	مصطفى سعيد	عاجز	إختفاؤه	−	الموسم (1965)
	فرح وياسمينة	عاجز	العهر والجنون	−	بيروت 75 (1975)
الهجرة	فياض	متجاوز	العودة إلى الوطن	+	الثلج يأتي من النّافذة

					(1969)
	منصور	عاجز	الجنون	+ –	الأشجار (1979)
	عبد السلام دهريّة	متجاوزة	ممارستها للعمل الفدائي	+	حبيبتي ميليشيا (1976)

فالنتيجة إذن هي أنّ أزمة المثقّف تتمثّل أساسا في هذا التقابل بين الحلم والواقع، بين الخيال والحقيقة بين الطّموح إلى مثل عليا وقسوة واقع مرّ يصعب تغييره وقد تجسّمت في مظاهر عديدة، فهي الاستسلام والتّخاذل والاغراق في المشاكل الذّاتية والاحساس بعبثيّة الوجود حينا وهي كذلك العهر والشّذوذ والانتحار والجنون حينا آخر.

إنّ الهروب إذن سواء كان ماديّا أو معنويّا يمثّل الطريقة التي يختارها البطل لتجاوز أزمته.

فالبطل المثقّف يميل إلى رفض المواجهة وهو وإن استطاع أحيانا تجاوز العقبات بطريقة سلبيّة فإنّه لا يستطيع تجاوز نفسه فعلا إذ تتكاثف القضايا وتنعكس على سلوكه فتكون الأزمة. وهكذا يتّضح لنا أنّ مثقف المدينة بالدّرجة الأولى مثقّف مأزوم وأزمته تختلف باختلاف طبيعة المشاكل التي تعترض سبيله وباختلاف حدّتها.

ومع ذلك يمكن أن نتحدّث عن مثقّف متجاوز وهو بالدّرجة الأولى مثقّف القرية ذلك أنه يمثّل الأقليّة النّيرة في

المجتمع الرّيفي، فهو يمثّل مصدر إشعاع في غياب الثّقافة والعلم، يوظّف الهياكل الموجودة في القرية توظيفا يخدم مصلحته ويندمج في دوريّة الانتاج ولو بصفة فوقيّة في حين يعيش مثقّف المدينة ضائعا على هامش وسائل الانتاج فباستثناء عادل المنعرج لا نجد المثقّف الذي يلعب دورا رئيسيّا ضمن حركيّة الانتاج فحتّى سعيد مهران وهو عامل لم يكن يعمل في مصنع المدينة ثم سرعان ما تهمّش عندما اعتمد السّرقة مهنته فلعلّ البعد عن وسائل الانتاج سبب رئيسي في أزمة مثقّف المدينة.

كما أنّ المثقّف المتجاوز هو بالدّرجة الثانية ذاك المتحزّب الّذي يقف وراءه تنظيم يبلور النظريّة ويقترح طرق ممارستها ويعقد تحالفات مع الجماهير العريضة في نضاله ولذلك باستثناء سامي في «أصابعنا التي تحترق» تلتقي دهرية بفيّاض وعبد المقصود ولعلّه ليس من الصّدفة أن نجد بطلي حنّا مينه وعبد الرّحمان الشرقاوي بطلين فاعلين مصارعين مؤمنين بانصهارهما مع الفلّاحين والعمّال.

ولعلّ الممارسة الماركسيّة هي التي تقف وراء المؤلّفين حتى يصوّرا لنا بطليهما على هذا النّحو في حين نرى بقيّة التنظيمات السّياسية والأحزاب تعرض علينا مثقّفا مستسلما متخبّطا في أزمته (حزب البعث بصفة خاصة).

إلّا أنّنا إذا وضعنا هؤلاء الأبطال في أطرهم التاريخيّة فإنّنا يمكن أن نعتبر سنة 1967 بمثابة الفاصل بين عهدين فقبل هذه السّنة كان المثقّف البرجوازي الصّغير يحلم بالتغيير ويعمل

من أجله كما بدا لنا في روايات «أصابعنا التي تحترق» و«موسم الهجرة إلى الشمال» و«الفلاح» و«المنعرج» رغم إخفاق الحلم فسامي يريد أن يغيّر المفاهيم الأدبية السائدة ويخلق فكرا حرّا ومصطفى سعيد يريد أن يغيّر العلاقة التي تربط بين الحضارتين وعبد المقصود يريد أن يغيّر وضعيّة الفلّاح على أرض القرية وعادل يريد أن يخرج المجتمع من التخلّف ويغيّر طبيعة الأرض.

وبعد هذه السّنة أدرك أنّه وحده بفرديّته، عاجز حتى عن الحلم (408). فالارادة الفرديّة تصبح وهما إذا لم ترتبط بإرادة جماعة العمّال وفكرها وطريقة ممارستها، كما رأى فيّاض ذلك أنّ حلم البرجوازي الصّغير «محكوم بالاعدام سلفا لأنّه يخشى السقوط في «حضيض» الطبقة العاملة ولا تستطيع قواه الذاتية أن تحمله إلى أعلى درجات السلّم الاجتماعي فلا يلبث أن يسقط في بير السلّم غير مأسوف عليه من أحد» (409) ذلك ما حدث لفرح وياسمينة في رواية «بيروت 75» وما كاد يحدث لفيّاض مثقّف «الثلج يأتي من النّافذة» لو لم يتدارك الأمر عندما أيقن أنّ التّجربة هي المحك فمرّ بتجربة الصّمود وحطم الحاجز الّذي يفصل بين وضع «المثقّف» ووضع العامل فمارس العمل اليدويّ «ورسكل» نفسه وآمن أنّ المستقبل للطبقة العاملة.

---

(408) راجع بصفة خاصة شخصيّة منصور عبد السلام

(409) غالي شكري ـــ غادة السّمان بلا أجنحة ـــ دار الطّليعة للطّباعة والنّشر بيروت 1977 ص 119

الفصل الثالث

المثقّف ومواقفه

لقد حاولنا فيما سبق أن نبرز قضيّة المثقّف الرئيسيّة وقد أكّدنا أنّها أساسا قضيّة حريّة وهي قضية وحّدت بين أنواع المثقّفين رغم صورهم المتعدّدة ورغم تفرّع منطلقاتهم وتنوّع انفعالاتهم إزاءها لكنّ هذه القضيّة الرئيسيّة التي حاولنا إبرازها من خلال الرّوايات المدروسة لا تنفي وجود قضايا فرعيّة يجدر الاشارة إليها وتحديد موقف المثقّفين منها.

وإذا استنتجنا من خلال الصّور العديدة التي حدّدنا ملامحها أنّ المثقّف العربيّ هو أساسا مثقّف حديث نظرا لضعف حضور المثقّف القديم فإنّه يمكن أن نقول مسبّقا أنّ جل القضايا الفرعية كما هو الشأن بالنّسبة إلى قضيّة الحريّة، هي قضايا لا تطرح على المثقّف القديم التقليدي بقدر ما تطرح على المثقّف الحديث والعصري. ولقد حصرنا هذه القضايا في خمس رئيسية وهي : المثقّف، المرأة، الجنس، الثّورة، والغرب وهي قضايا مترابطة ترابطاً دقيقا. فالسّؤال الأوّل الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا، وقد أبرزنا سلوك المثقّف من قضيّته الرئيسيّة، كيف ينظر إلى نفسه ؟ وهل يدرك إدراكا واعيا الحالة النفسيّة أو الفكريّة التي هو عليها ؟ وبالتّالي هل يقيّم سلوكه وموقعه الجديد في المجتمع ؟

ثمّ هل هذا النّقد الذّاتي الذى يعيشه المثقّف، يغيّر نظرته إلى بعض المواضيع الهامّة التي يطرحها على نفسه ؟ كموضوع المرأة والجنس وهما موضوعان أساسيّان من مواضيع العصر، وإذ ظلّت المرأة الغربيّة هي المثال بالنّسبة للمثقّف العربيّ فهل هذا يعني أنّ الغرب يظلّ قبلة المثقّف وقبل ذلك هل للمثقّف نظرة مستقبليّة إلى الواقع الاجتماعي ؟ وعندئذ تطرح قضيّة الثّورة وموقف المثقّف منها.

جدول : المثقّف في موقفه من المثقّف

المثقّف صاحب الموقف	المثقّف الموضوع	الموقف	صلته بقضيّة المثقّف
1) الرّاوي (الفلّاح)	مثقّفو المدينة من بينهم الرّاوي نفسه	تخلّف وعي المثقّف عن وعي الفلّاح	سبب العجز عن تحقيق معنى الحريّة
2) منصور عبد السلام	ذاته	الانتهازيّة والتخاذل	سبب العجز عن تحقيق معنى الحريّة
3) فيّاض	ذاته	العجز عن الحسم	سبب العجز عن تحقيق معنى الحريّة
4) كريم النّاصري	ذاته ورفاق السّجن	الارتداد السّياسي والتّخاذل	سبب العجز عن تحقيق معنى الحريّة
5) سعيد مهران	رؤوف علوان	الارتداد الفكري والانتهازيّة	سبب العجز عن تحقيق معنى الحريّة
6) الرّاوي (الموسم)	مصطفى سعيد ذاته	العجز عن الحسم	سبب العجز عن تحقيق معنى الحريّة

1 ـــ موقف المثقّف من المثقّف

كيف ينظر المثقّف إلى نفسه ؟ هل ينقد ذاته محاولا تصحيح وضعه الاجتماعي بين الفئات الاجتماعية الأخرى التي يحاول معايشتها ؟

إنّ هذه القضيّة وجيهة بعدما أكّدنا في فصل سابق أنّ مثقّفي الرّواية العربيّة يعتبرون أنفسهم فئة اجتماعية مستقلّة بذاتها وللاجابة عن السؤال المطروح يجب أن ننظر إلى المسألة من جانبين إثنين :

1) موقف المثقّفين من أنفسهم عن طريق الحوار الدّاخلي الذي يتخلّل بعض الرّوايات.

2) موقف الأبطال المثقّفين من بعضهم كموقف الرّاوي في موسم الهجرة إلى الشمال مثلا من مصطفى سعيد.

يحاول عبد المحسن طه بدر أن يفسّر رواية الفلّاح لعبد الرحمان الشرقاوي قائلا «نحن نجد أنفسنا في رواية «الفلّاح» في مواجهة حكايتين : أمّا الأولى منهما فتقدّم حكاية الرّاوي

(المؤلّف) الذي يريد إصدار صكّ ببراءته والذي يحاول تبرير وجوده كمثقف يفتش عن معنى وجوده وجدوى ثقافته، أمّا الحكاية الثانية فتقدم حكاية الفلاح الذي يبحث عن حريته وكرامته الانسانيّة» (410).

فالحكاية الأولى هي التي تهمّنا في هذا الفصل فمن خلال شخصيّة الرّاوي وهو مثقف أصيل القرية ويعيش في المدينة وكان قد تعلم في أروبا يحاول عبد الرحمان الشرقاوي فعلا أن يقدّم نقدا ذاتيّا للمثقّف. فنجد الرّاوي في نهاية أحداث الرّواية يصدر حكمه على المثقّفين في المدينة إذ يعتبرهم بعيدين عن مشاكل الفلّاحين منغمسين في حياتهم الهادئة المطمئنّة الزّاخرة بالحبّ والفنّ (411) فهم يعيشون إذن لأنفسهم بعيدا عن مشاكل الشعب وقضاياه، وقبل أن يصدر حكمه على المثقفين كان قد نقد نفسه في أكثر من موضع في الرّواية، فقد أدرك أنّ ما قرأه في الكتب عن علاقة القرية بالمدينة واستغلال المدينة للقرية أدركه عبد العظيم وهو لم يدخل المدرسة ولم يقرأ الكتب (412).

بيد أنّ هذا النّقد الذّاتي المتمثّل في الاعتراف بتخلّف المثقّف عن الفلاح ينقلب أحيانا إلى مركب يتألّم منه الرّاوي فعندما سجن عبد المقصود والفلّاحون أحسّ بالذّنب تجاههم

---

(410) الرّاوي والأرض ص 164
(411) راجع الفلّاح ص 283
(412) راجع الفلّاح ص 91

إذ أدرك أنّه لا يستطيع أن يقدّم شيئا لفائدتهم رغم مكانته الاجتماعية وصلته بالمدينة [413].

ويبلغ المركّب حده الأقصى عندما يشعر الرّاوي أنّ إنتماءه إلى القرية مشكوك فيه إذ أنّه لا يعرفها كما يعرفها الفلّاحون وكما يعرفها خاصة ابن عمّه عبد العظيم، فكل ما يأتي من المدينة لا يدعو الى الثّقة والرّاوي رجل له صلة بالمدينة [414].

فالرّاوي المثقّف يتّخذ موقفا واضحا من المثقّف في المدينة إذ يرى أنّه يعيش في «برجه العاجي» غير عابىء بما يحدث في القرية وبما تقاسيه فئات اجتماعية مضطهدة وهو غير مدرك لما وصل إليه وعي هذه الفئات من تطوّر وهو بذلك كلّه عاجز عن الفعل والانجاز. فبينما نرى الفلّاحين يتزعّمهم عبد المقصود يناضلون بشتّى الوسائل يظلّ الرّاوي متفرّجا مستفسرا ومتعجّبا أشبه «بالسّائح الذي تعرض عليه وزارة السّياحة هذا الفلاح الأعجوبة كطرفة من الطّرائف لتشجيع السّياحة وكأنّ الرّاوي نام نومة أهل الكهف ثم استيقظ ليجد نفسه في مواجهة فلّاح غريب غربة تامة وكاملة» [415].

وقد لاحظنا أيضا أنّ منصور عبد السّلام في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» يستمرىء في كثير من المواضع نقده لنفسه، بل يمكن أن نقول إنه يشرح ذاته.

---

(413) أنظر الفلّاح ص 162
(414) أنظر الفلّاح ص 90
(415) أنظر الرّوائي والأرض ص 166

فهو ينقد طبيعة البرجوازيّة الصغيرة عندما امتطى القطار وهو يتردّد أمام تذكرة السّفر(416).

ولئن حاول أن ينقد نفسه في النّهاية فإنّ نزعته البرجوازيّة الصّغيرة لا تزال تراوده رغم ظروفه الاجتماعية القاسية وهو شأن الرّاوي في «الفلّاح» يقع في مركب نفسيّ تجاه الفئات الاجتماعية الشعبيّة وما موقفه عندما طلب الدّرجة الثانية الا مظهر من مظاهر الدّفاع عن النّفس كما ذكر بنفسه.

وهو في موضع آخر من الرّواية يبرز تناقضه الغريب بين طموحاته السّياسية التي لا تحدّ فتصل مستوى الرفض المطلق للعالم الواقعي وبين عجزه عن إنجاز أتفه الأشياء (417).

وفي مواضع عديدة يحاول أن يفسّر هذه المأساة، فهو رجل انتهازيّ حسب اعتقاده شأن كثير من المثقّفين لا يريد أن يلطّخ يديه ويورّط نفسه في أيّ قضيّة من القضايا، فكما رفض توريط نفسه مع التّنظيم السّياسي الذي انتمى إليه لأسباب قد تكون نبيلة لا يريد أن يورّط نفسه مع إلياس نخلة، فعندما استمع الى قصّته وتبنّى قضيّته واعتقد أنّه يعرفُهُ منذ آلاف السّنين نراه يتنكّر له كليّا في القصارك (418). ويعترف منصور عبد السّلام وهو يحاور نفسه أن انتهازيّته هذه ليست ظرفيّة بل هي سلوك

---

(416) أنظر الأشجار ص 15
(417) أنظر الأشجار ص 170
(418) أنظر الأشجار ص 50

حياتيّ يمارسه حتّى في أعسر الفترات الّتي مرّ بها، رغم بوله في اللّيل «على كلّ القيم المهترئة والحثالات» (419).

كما يعترف أيضا بأنه رجل جبان يتنكّر لمبادئه ويسقط عند أوّل تجربة (420) وفي مرارة يحاول أن يبرّر هذا السّلوك بطبيعة المثقّف الاستسلاميّة للرّاتب الشّهري والوظيفة التي تقتل في نفسه حبّ الصّراع والعراك (421).

هكذا تبدو الصّورة التي يقدّمها المثقّف لنفسه قاتمة ولئن حاول الرّاوي في رواية «الفلاّح» أن يتبنّى موقفا دفاعيّا واضحا فانّ منصور عبد السّلام يتعمّد إبراز سلبياته، فيقف من نفسه موقفا لا يخلو من نزعة صاديّة عنيفة، لكن هل يختلف موقف فيّاض في رواية «الثّلج يأتي من النّافذة» عن موقف الرّاوي في «الفلاح» ومنصور عبد السّلام في «الأشجار واغتيال مرزوق» ؟

يبدو لنا فيّاض مدافعا عن نفسه تجاه موقف خليل صديقه وأستاذه منه كما دافع راوي «الفلاّح» عن نفسه تجاه موقف عبد العظيم ابن عمّه منه، وهو بذلك يريد أن يؤكّد أنه وهو مثقّف لا يقلّ صمودا عن غيره ولا يقلّ تجربة أيضا. فيشير إلى التعسّف الذي لحقه والاضطهاد الذي قاسى منه طويلا في السّجن (422).

---

(419) أنظر الأشجار ص 153
(420) أنظر الأشجار ص 150 — 151
(421) أنظر الأشجار ص 156
(422) أنظر الثّلج يأتي من النّافذة ص 96 — 97

بيد أنّه لم يقف فقط من نفسه موقفا دفاعيّا بل نراه يعترف بنقائصه أيضا، فلأنّه مثقّف لا يستطيع أن يحسم ويأخذ الموقف في الوقت المناسب كما لا يستطيع أن يكون قاسي الكلام عنيفه وهو وجه الخلاف والمغايرة بينه وبين خليل العامل النّقابي(423). وقد أدرك أيضا أن النّضال لا يكون بالكلام الرنّان فالأدب لا يعوّض السياسة أبدا (424).

ذاك هو موقف فيّاض وقد أدرك نقائصه، لكنّه مع ذلك أصرّ على تجاوز هذه النقائص وهو ما يميّزه عن الرّاوى في «الفلّاح» منصور عبد السّلام، وكلّ الأحداث التي مرّ بها في الرّواية تجسّم فكرة التجاوز للنّقائص التي أدركها.

في رواية «الوشم» يضع المثقّف نفسه في قفص الاتّهام بل يحاكم نفسه. فكلّ الأبطال الرّئيسيين من المثقّفين قد ارتدّوا سياسيا وقد أصابهم هذا الارتداد لأنّهم مثقّفون قبل كلّ شيء، ذلك أن بقيّة المعتقلين من أمثال علوان الحلّاق لم يتراجعوا عن التزاماتهم السياسيّة وظلّوا متشبّثين بالتّنظيم رغم التعسّف الذى لحقهم أيضا ويفسّر كريم النّاصرى جبنه وتخاذله بطبيعة الثّقافة فلو لم يقرأ الكتب ولم يدخل المدرسة لكان شجاعا متحمّلا قدره صامدا (425).

وهم يعبّرون جميعا عن الفكرة نفسها تقريبا عندما يحاولون التّشكيك في قيمة الثقافة ودورها في النّضال فيسخرون من

---

(423) أنظر الثّلج يأتي من النّافذة ص 93

(424) أنظر الثّلج يأتي من النّافذة ص 96 — 148

(425) أنظر الوشم ص 74

زميلهم في المعتقل (رياض قاسم) وهو تلميذ قديم لكريم النّاصرى، فقد قابل حسّون انفعال رياض قاسم الذى طفق يقرأ قصيدته بسخرية قاتمة تجسّم تخاذله المأسوي [426].

وهم كذلك يبرّرون إنهزاميتهم بطبيعة المثقّف الانتهازية الميّالة الى تبرير الأمور وعقلنتها واغتنام الفرص عندما تكون مواتية. فلمّا اتّهمهم علوان بأنّهم المسؤولون وحدهم عن هذا الوضع السيّىء الذي وجدوا فيه أنفسهم لبعدهم عن الواقع وغوصهم في النظريات [426] لم يردّوا على التّهمة بل قبلوها واعترفوا بها [427].

في رواية «اللّص والكلاب» لنجيب محفوظ، لا ينقد سعيد مهران نفسه، بل يوجّه نقده العنيف إلى أستاذه «رؤوف علوان» بيد أن تطابق الوزن في الاسمين يجعلنا نتساءل : ألا يكون رؤوف علوان الوجه الآخر لشخصيّة سعيد مهران ؟

إنّ المؤلّف نفسه يوحي بالفكرة في غضون الرّواية وقد اعتنقها غالي شكري عندما رأى سعيد مهران يضمر في أصوله ملامح رؤوف علوان القديم [428] ورؤوف علوان بالنّسبة إليه «ليس مجرد صديق انتهازى خان ماضيه المكافح بالحاضر البرّاق، هذا هو الوجه المباشر لشخصيّة رؤوف ولكنّه على الوجه الآخر هو أحد الجوانب الخفيّة من شخصيّة سعيد إذ امتزجت قيم رؤوف

---

(426) أنظر الوشم ص 67
(427) أنظر الوشم ص 54
(428) أنظر المنتمي ص 269

بنفسه امتزاج المعاناة حتى أصبحا شخصيّة واحدة، هي شخصية منقسمة حقا تعاني مرارة الصراع الهائل الّذي أحدثته التجربة الجديدة» (429) ومهما يكن تأويلنا لشخصيّة سعيد مهران في علاقتها مع رؤوف علوان فإنّ سعيدا المثقّف يتّخذ موقفا واضحا من أستاذه **المثقّف**.

يوجه سعيد إلى رؤوف علوان تهمتين رئيسيّتين فهو أولا قد تنكّر لمبادئه السّابقة، فبعدما كان طالبا ثائرا أو ثورة في شكل طالب (430) يعمل محرّرا بمجلة النّذير الملتزمة بقضايا الحريّة والعدالة أصبح الآن يدير جريدة مشهورة تدافع عن النّظام القائم (430) وبعدما كان يتحدّث عن الفقراء وينقد الأغنياء أصبح الآن في ركنه اليومي يتحدّث عن الموضة ومكّبرات الصّوت ويقدّم الحلول للمشاكل الزوجيّة (431) والأنكى أنّ رؤوف علوان الذي يتنكّر للمبادىء السّابقة ليس مجرد رجل عادي بل هو «صاحب العقل والتاريخ» أي رجل مثقّف في النهاية وتلك هي المأساة (432).

وهو ثانيا رجل انتهازي، فالانتهازية وحدها تبرّر سلوك رؤوف علوان الجديد، فقد زال تماما ما كان ينغّص صفو الحياة (433) وهو تبرير الانتهازي الذي يفسّر سهولة تحول المواقف بتغيّر الظروف الموضوعية القائمة. فالمثقّف في رواية «اللصّ

(429) أنظر المنتمي ص 270
(430) أنظر اللّص والكلاب ص 124
(431) أنظر اللّص والكلاب ص 34
(432) أنظر اللّص والكلاب ص 48
(433) أنظر اللّص والكلاب ص 41

والكلاب» كما يراه المثقّف نفسه رجل لا يستطيع الصّمود إلى النهاية إذ توقعه انتهازيته في الخروج عن المبدإ القديم والتنكّر للقيم التي اعتنقها سابقا.

وفي رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» نجد أنفسنا أمام مثقفين هما : مصطفى سعيد والرّاوي والثاني يبدأ من حيث انتهي الأوّل [434] ومهما كانت الصّلة بين الرّجلين، فإنّ الرّاوي المثقّف الذي تعلّم في بلاد الغرب وتحصّل على أعلى درجات العلم، يتّخذ من المثقّف موقفا من خلال موقفه من مصطفى سعيد ومن نفسه. فالرّجلان تعتريهما نقيصة واحدة هي نقيصة المثقّفين في الرّواية العربيّة، فقد أدرك الرّاوي أنّ مشكلته الأساسيّة التي كان عليه أن يتجاوزها هي العجز عن الحسم أمام الاختيار الصعب [435].

لقد أدرك أنّه يحب حسنة بنت محمود وقد وضعه مصطفى سعيد أمام اختيار عندما وثق فيه تاركا له زوجة وولدين. وقد رفضت الزّوجة الزّواج من أيّ كان، فماذا فعل الرّاوي المثقف ؟

لقد عاد إلى المدينة تاركا الواقع على ما هو عليه فكانت المأساة العنيفة التي هزّت القرية. إن الحلّ الذى اقترحته بنت محمود على أعيان القرية أدركه محجوب الفلّاح [436] ولكنّ الرّاوي رغم إحساسه بعاطفة نحو هذه المرأة لم يستطع الحسم في الموضوع [436] وعندما وقعت المأساة واجهه محجوب

---

(434) أنظر الموسم ص 127
(435) أنظر الموسم ص 127
(436) أنظر الموسم ص 106

الفلّاح بالحقيقة فلماذا لا يتزوّجها ؟ (437) وهكذا خسر الحرب شأن أغلب المثقّفين لأنّه لم يستطع أن يتّخذ الموقف اللّازم في الوقت اللّازم فقد ظلّ وحده أمام الباب الحديديّ لا مهرب ولا ضمان ولا ملاذ (438).

إنّ هذه النّقيصة التى أدركها الرّاوي وجدها أيضا في شخص مصطفى سعيد، فلقد أيقن أنّ مأساة مصطفى سعيد هي مأساة المثقّف العربي الذي لا يستطيع أن يحسم أمام الاختيار وخاصة إذا كان الاختيار صعبا.

إنّ الاحساس بالتمزق أمام حضارتين متناقضتين قضيّة المثقّف أساسا وهو إحساس لم ينتب الجدّ في القرية ولم ينتب محجوبا الفلّاح بل انتاب مصطفى سعيد الذي تعلّم في المدارس وقرأ الكتب وألّفها وقد توهّم الرّاوي أنّ مصطفى سعيد استطاع الحسم لكنه تأكّد فيما بعد أن حسمه كان واهيا فالاختفاء لا يعني الاختيار بل لعلّه يعني الهروب أمام الاختيار المستحيل، فها هيّ الحضارة الغربيّة تلاحقه في عقر داره. فالمدفأة منتصبة في بلاد الشّمس (439) وهكذا يوجّه إليه الرّاوي نقدا عنيفا. إنّه مغفّل توهّم أنّه حسم بعد تجربة الاختيار الصّعبة ولكنّه ما أفلح (440) ووجد الرّاوي نفسه أمام حجرة مصطفى سعيد ولكنه حتّى في هذه المرّة ما كان قادرا على فعل أمر فما

---

(437) أنظر الموسم ص 125
(438) أنظر الموسم ص 127
(439) أنظر الموسم ص 130
(440) أنظر الموسم ص 128

قوّض الحُجرة وما أحرقهـا (441) إنّ غيـاب الارادة في الـوقت المناسب أو غياب الفعل في الوقت الذى يستوجب عملا ولا كلاما من نقائص المثقف الأساسيّة التي أدركها بنفسه ومنها تألّم.

بيد أنّ بقيّة الرّوايات الأخرى لا نجد فيها هذا النّقد الذاتيّ عند المثقّف ففي بعضها يكون الأبطال المثقّفون مندفعين اندفاعا لَا يسمح لهم بالوقوف للنّظر في سلوكهم أو في وضعهم الاجتماعيّ. فسامي وعادل بطلان إيجابيّان مؤمنان بوجهة نظر في الحياة وهما كلّ في ميدانه، يمارسان مواقفهما من الاطار الاجتماعيّ والثقافيّ المحيط بهما فلئن مرّا بحالات شبه متأزّمة فلم تكن عميقة عمقا يسمح بالغوص في الذّات وإعادة النّظر في وضعيّة المثقّف الاجتماعيّة وهما متجاوبان أيضا مع المحيط البشري المحيط بهما ولذلك فهو لا يتّخذ منهما موقفا محدّدا. وكذلك الشّأن بالنّسبة لدهريّة فهي غارقة في الثّورة فلا تجد الوقت لتنظر في ذاتها وهي كذلك لا تمارس مواقفها انطلاقا من وضعيّتها الاجتماعية على أساس أنّها مثقّفة. أمّا فرح وياسمينة مثقفا رواية بيروت 75 فانعدام الوعي لديهما وسقوطهما جعلاهما لا يطرحان موقفا واضحا من المثقّف فقط نجد إشارة عابرة لا تخلو من رمز عندما يمرّ فَرح أمام «الهورسشو» مقهى المثقّفين فقد انتصب قرّاد يرقص قرده وكان الناس يتفرّجون على اللّعبة ومنهم المثقّفون ولما دوّى انفجار يعلن عن التحدّى الصّهيوني لم ينتبه أحَد ولم يتّخذ أحد

(441) أنظر الموسم ص 153

موقفا. ولعلّ هذه الصّورة دلالة على سقوط المثقّفين الذين تعودوا على رتابة الحياة فحتّى تحدّي العدوّ أصبح أمرا رتيبا (442).

ومع ذلك فقد تبيّن لنا أنّ جلّ الأبطال المثقّفين اتخذوا من أنفسهم مواقف محدّدة. فالرّواية العربيّة إذن طرحت قضيّة المثقّف بصفة واعية. ولعلّنا لا نبالغ اذا قلنا إنّ هذه المسألة أصبحت منذ الستينات مسألة ملحّة فقد مضى عهد المثقف «القائد» أو «الزّعيم» ولكن ليس بصفة نهائيّة. فلعله كما أشرنا يجب أن ننتظر قدوم الهزيمة السياسيّة في جوان 1967 لكي نتحدّث عن زوال «المثقف الرّائد» بيد أنّ النقد الذاتي عند المثقّف بدأ قبيل هذا الحدث السياسي وبدا لنا بصفة جليّة في رواية «اللّص والكلاب» لنجيب محفوظ.

ومنذ بداية السبعينات تعقّدت مسألة المثقّف تعقّدا كبيرا. إذ أصبح المثقّف يطرح على نفسه سؤالا هاما : ما جدوى رجل القراءات والكتب الجيّدة ؟

وهو سؤال طرحه منصور عبد السّلام وقبله كريم الناصري وفيّاض وإن اختلف الجواب عن هذا السؤال لديهم فتبقى المشكلة قائمة في مجتمع لا شكّ متطوّر تفقد فيه بعض الفئات الاجتماعيّة بعضا من نفوذها لفائدة فئات أخرى.

أمّا موضوع النقد الذّاتي فيمكن أن نقول إنّه واحد إذ لم يتغيّر على امتداد هذه الفترة الزمنية. فالمثقف يوجّه إلى نفسه تهمتين هامتين هما تخاذله وعدم ثباته على المبدإ من ناحية

---

(442) أنظر بيروت 75 ص 18

والجرى وراء المصلحة أو الانتهازية من ناحية أخرى. وجلّ الأبطال المثقّفين مهما حاولوا الدّفاع عن أنفسهم يقبلون هاتين النقيصتين وبعضهم يستمرىء الاحساس بضعفه وعدم قدرته علي تجاوز هذه النقائص. فقط فيّاض الذي نقد نفسه استطاع أن يتجاوز النّقيصة ليكون فاعلا.

إنّ المثقّف العربيّ من خلال الرّواية العربيّة يمرّ بمرحلة تشكيك قاسية، فهو يشك في ذاته وفي قدراته على التغيير ولعلّ هذه المرحلة ظرفية مرتبطة بقتامة المناخ الاجتماعيّ والسّياسيّ الذى وجد فيه المثقّف نفسه ومع ذلك لا يفوتنا أن نلاحظ الخلفيات الايديولجية التي تقف وراء هذا الموقف السلبي من المثقف. ذلك أن الرّوائيين المهتمّين بهذه المسألة يقدّمون البديل الذى سيكون قادرا على التغيير. فعبد الرحمان الشّرقاوى والطيّب صالح يقترحان علينا الفلّاح وعبد الرحمان منيف يرى البديل في البائع المتجول ومجيد الربيعي يراه في الحلّاق أمّا حنّا مينه فبديله العامل وهكذا يفقد «أصحاب الحل والعقد» دورهم في المجتمع ويترك صاحب العلم مكانه لصاحب السّاعد المفتول.

ولعلّه من البديهي أن نقول إنّ هذا الموقف حديث في الفكر العربي المعاصر. وهو متأثر أساسا بالتحليل الطّبقي للمجتمع الذى يعلن عن بوادر عصر جديد يكون فيه صاحب الساعد المحرّك الرئيسي.

جدول

المثقف	البديل	مهنته	الرواية
الرّاوي	محجوب	فلّاح	موسم الهجرة إلى الشمال (1966)
كريم الناصرى	علوان	حلّاق	الوشم (1967)
الرّاوي	عبد العظيم	فلّاح	الفلاح (1968)
فياض	خليل	عامل	الثلج يأتي من النّافذة (1969)
منصور عبد السلام	الياس نخلة	بائع متجول/فلاح	الأشجار واغتيال مرزوق (1973)

بيد أنه يهمنا أن نعرف ما مدى تأثير هذه النزعة التشكيكية على مواقف المثقف في بعض المسائل الأخرى .

2) موقف المثقف من المرأة:

قد يكون من الصعب أن نفصل بين مفهومي «المرأة» و«الجنس» في الرّواية العربيّة المعاصرة لتداخلهما وتزاوج دلالتهما فقد تتّخذ المرأة حينا «الجنس» دلالة لها. والعكس أيضا صحيح. وعندما نطرح قضيّة «موقف المثقّف من المرأة» إنّما في الواقع نريد أن نجيب عن السؤال الآتي:

ـــ ما هي دلالة المرأة عند المثقّف في الرّواية العربيّة التي درسناها ؟ هل ينظر إلى المرأة لذاتها باعتبارها كائنا اجتماعيا ذا استقلاليّة وذا مشاكل تستوجب حلولا أم يعتبرها دلالة لمفاهيم أخرى تتصّل من قريب أو بعيد بقضيّة المثقّف نفسه ؟ ثم هل هناك تطوّر في تصوّر هذه الدّلالات عبر هذه المرحلة التاريخيّة الوجيزة نسبيًا ؟

أ) حضور المرأة العربيّة

فإذا عدنا من جديد إلى رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي وقد كتبت في أعقاب الخمسينيات وتساءلنا عن موقف الفتاة

المتمرّدة لينا فيّاض من المرأة من خلال تجربتها الشخصيّة قد نجد أنفسنا نكرّر ما حللناه سابقا. ولكن مع ذلك يمكن أن نتبيّن لها موقفا واضحا ومحدّدا.

إنّ طبيعة موضوع الرّواية الذى يطرح قضيّة المرأة كما تتصوّرها كاتبة عربيّة تجعلنا نقول مسبقا إن المرأة هي هذا **الكائن الاجتماعي المستقل** الذى يقف في علاقة محدّدة مع الرّجل لاقامة مجتمع إنسانيّ معيّن. والمرأة حضورها في الرّواية مكثّف فهي لينا فيّاض الفتاة البرجوازية المتمرّدة وهي الشقيقة الصّغرى «الّتي حقّق لها الوالد وجودها بارتداء الحرير والذهب لتتزاحم على جسدها الأعين والشفاه الظامئة (443) وهي الشقيقة الكبرى التي تحقق لها الثقافة وجودها بين الكتب (443) وهي كذلك الأم وهي «تتوهّم في قميصها الشفاف أنها تؤكّد وجودها بين أحضان الزوج وكوم الأطفال (443) وهي أيضا الجارة المترهلة التي تخلع ثيابها على الضّوء قطعة قطعة (443) ومهما كانت شخصية لينا فياض عبر تطوّر أحداث الرّواية فإنّها من خلال تجربتها الذّاتية ومن خلال تجارب النّماذج النّسائيّة التي عرفتها تحاول أن تتخذ موقفا من ذاتها أي من المرأة.

ترى لينا فيّاض أن المرأة يجب أن تكون كائنا إجتماعيا مستقلّا في علاقته مع المجتمع، يمارس حقّه في الحياة كما

---

(443) غالي شكري أزمة الجنس في الرّواية العربيّة ص 278

يمارسه الرّجل تماما. فإذا كان الرّجل في المدينة يدخّن ويجلس في المقاهي ويدرّس في الجامعة ويعمل ويحبّ فعلى المرأة أن تكون مثله تماما ترفض أن تكون أداة عند الرّجل قد تسعده كما تفعل أمّها مع زوجها وقد تؤذيه كما يتوهّم بهاء أو يعتقد. فهي إذن لا تريد أن تكون ملاكا ولا شيطانا ماكرا بل فقط تريد أن تكون إمرأة (444).

وانطلاقا من هذه الاستقلالية تعتقد أنّ المرأة قادرة على الثّبات أمام الرّجل في علاقة جديدة قائمة على المساواة ولذلك فهي إذ يفاجئها مفهوم الزّواج ترفض هذه العلاقة القديمة التي تجعل من المرأة أداة رخيصة للجنس والانجاب وتجعل منها خادمة في المطبخ تنفذ أوامر سيّد المطبخ (445).

والعلاقة الزوجيّة التي تريدها يجب أن تقوم على المشاركة الفعّالة أي على الأخذ والعطاء المشتركين (446) فتصبح علاقة تزاو ج كما يدل عليها المفهوم اللّغوي.

الا أن الهامّ في موقف لينا فياض من المرأة يتمثّل في أنّها تتخذ المرأة لذاتها ولا تتجاوزها إلى دلالات أخرى فهي عندما تريد أن تحدّد علاقة المرأة بالرّجل لا تحدّدها من خلال العلاقة

---

(444) أنظر أنا أحيا ص 182
(445) أنظر أنا أحيا ص 181
(446) أنظر أنا أحيا ص 182

الجنسية فحريّة المرأة بمعنى الاستقلاليّة والعلاقة المشتركة أو الاشتراك والتزاوج لا تنبع من الحريّة الجنسيّة كما يرى غالي شكري متحدّثا عن أدب المرأة العربيّة فهو يرى أنّ «الجنس في أدب المرأة العربيّة، موضوع أساسيّ ذلك أنّ الجنس ظلّ دائما كعلاقة حيوية بين الرّجل والمرأة معيارا صادقا في تحديد معنى المرأة عند الرّجل ومعنى الرّجل عند المرأة، بل كان مقياسا بالغ الحساسيّة لأكبر معاني الحياة الانسانيّة : الحريّة» (447) بل من خلال الممارسة الاجتماعيّة إذ تطالب بحقّ المعايشة او المزاوجة وهو حقّ يتطلّب المساواة والاستقلاليّة.

فالمرأة إذن كما تراها لينا ذات اجتماعية مستقلّة مشاركة وليست جنسا أو شيئا آخر.

وفي رواية «اللّص والكلاب» لنجيب محفوظ (1948) ليست المرأة قضيّة بالنّسبة للمثقّف سعيد مهران ومع ذلك فهي حاضرة لديه، فهي نبويّة التي عاشرها قبل دخوله السّجن ثم طلقته في الأثناء وهي نور المومس التي فتحت له قلبها وبيتها بعد خروجه منه. والمرأتان وجهان متناقضان لموقف سعيد من المرأة، فهي من ناحية تجسّم قيمة الخيانة والفساد الأخلاقي والتنكّر(448) ولعلّها اتّفقت مع عشيقها لتوقع به وتدخله السّجن(449) فهي

---

(447) أزمة الجنس في القصة العربيّة ص 268

(448) أنظر اللّص والكلاب ص 28

(449) أنظر اللّص والكلاب ص 31

إذن كانت أحد الأسباب المباشرة في محنة سعيد ومصيبته ولذلك فهي إذ تجسّم فكرة الخيانة «البشعة» إحدى الخبائث الاجرامية التي يجب إقتلاعها من جذورها أي إنّها عنصر من عناصر الشرّ في المجتمع.وهي من ناحية أخرى تجسّم الجانب المضيء في شخص سعيد مهران الذى يشدّه إلى الواقع والمجتمع (450) ففي حين نبذه المجتمع بسلطته القمعيّة وتنكر له أقرب النّاس إليه لم يجد الطمأنينة والأمان الا في المرأة التي نبذها المجتمع وبوّأها أحقر منزلة اجتماعية. فلقد فتحت له بيتها في أحقر الأحياء وفتحت له قلبها (451)وهكذا اتضح لنا أنّ المرأة عند سعيد مهران همزة وصل وفصل، فهي من ناحية جسّمت القطيعة ومن ناحية أخرى جسّمت الرّوابط الاجتماعية الدقيقة.

الا أنّ نورا رغم دلالتها هذه لم تكن حقا نورا يهتدى به سعيد مهران فإن وجد بيتا وقلبا مكّناه من تهيئة نفسه لكي ينقضّ على أعدائه فهو لم يستطع أن يخرج بها من القفص الذى وضع فيه نفسه فقد كان وجدانه مشغولا بأمور أخرى.

وفي رواية «أصابعنا التي تحترق» لسهيل أدريس (1963) لسامي صلة بنماذج نسائيّة عديدة فهو من موقعه الأدبيّ والثّقافيّ استطاع أن يستقطب مجموعة من النّساء المثقفات

---

(450) أنظر المنتمي ص 281
(451) أنظر اللّص والكلاب ص 28

الممارسات للأدب والثّقافة، فقد تعرّف على رفيقة شاكر وهي مدرسة سورية عن طريق الكتابة، ثم توّطدت الصّلة بينهما عندما جاءت إلى بيروت للاصطياف، وهي فتاة استطاعت أن تتجاوز حرمانها الجنسي وهو حسب رأيها مشكلة الفتاة الشرقية الأساسية (452) ولقد أدرك سامي بدوره أنّ قضيّة هذه المرأة هي أساسا قضيّة جنسيّة (453) ولذلك اختار أن يتعامل معها تعاملا جنسيًا يساعده على الخروج من الرتابة (454).

وتعرّف أيضا على سميحة صادق، المثقّفة الجامعية المصريّة التي ألقت محاضرة بدعوة من مجلّة «الفكر الحرّ» وظلّت الرّسائل تربط بينهما لمدّة طويلة ومن خلالها عبّرت سميحة عن حبّها لسامي(455) ولكنّ هذه المرأة ظلّت رغم ثقافتها امرأة تقليدية عاجزة عن المجابهة الواقعيّة، مغرقة في نزعة رومنسية مما جعل سامي لا يستجيب لعواطفها وقد مكّنه العمل في المجلّة من معرفة نموذج شاذ للمرأة العربية، وهذا النّموذج يتمثّل في الفتاتين سلمى العكّاوى وعبلة سلطان وهما فتاتان مثقفتان إحداهما مؤلّفة روائية ولكنّ تحررهما الجنسي تجاوز الحدّ وبلغ الشّذوذ (456).

أمّا النّموذج الرابع الذى تعرف عليه سامي فهو يتمثّل في إلهام، وهي تلميذة تستعدّ للدخول إلى الكليّة محافظة على

---

(452) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 39 — 40
(453) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 58 — 59
(454) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 62
(455) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 128
(456) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 191 — 192

صلتها بالعائلة وعلى احترام تقاليدها (457) ومع ذلك فهي مثقّفة تفهم الأدب وتهتم به إذ «تعي من قضايا الأدب أكثر مما تحتمله طالبة» (458) ولها من الجرأة الفكريّة في مناقشة بعض المسائل ما أثار انتباه سامي وإعجابه (459).

فهي إذن فتاة تجمع بين محافظة الشّرق وجرأة الغرب. الا أنّه يجدر بنا أن نتساءل : ما الموقف الّذي سيتّخذه سامي من كلّ هذه النّماذج النّسائيّة ؟

إنّنا «نجده يلتقي في وطنه بنساء مثل نساء باريس، ينتقل بهنّ من مغامرة إلى أخرى حتى ترسو سفينة حياته عند إلهام راضي التي تجمع بين شيء من تحفّظ الشّرق وشيء من تحرّر الغرب فيتزوجها» (460) وهو إذ وقف موقف الوسط في المسألة السياسيّة نراه يقف أيضا من المرأة نفس الموقف وهو موقف يراه يوسف الشّاروني شبيها بالموقف الوجودى «على نحو ما عبرت عنه سيمون دى بوفوار في روايتها «المثقفون» (461) وهكذا فالمرأة عند سامي المثقّف هيّ الزّوجة التي اختارها من نماذج نسائيّة عديدة وهي تجسّد إلى حدّ بعيد موقفه الحضارى المتمثّل في الملاءمة بين الشّرق والغرب والمزاوجة بينهما.

وإذا تجاوزنا هذه الدلالة الحضارية للمرأة بالنّسبة للمثقّف

---

(457) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 15

(458) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 11

(459) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 11 — 12

(460) أنظر أصابعنا التي تحترق

(461) يوسف الشّاروني — دراسات في الأدب العربيّ المعاصر ص 200

سامي يمكن أن نجد صلة وثيقة بين فهم لينا فيّاض للعلاقة بين الرّجل والمرأة في رواية «أنا أحيا» وفهم صاحب «الفكر الحرّ» في رواية «أصابعنا التي تحترق» ذلك أنّ سامي يعتقد أن علاقته بزوجته الموفقة بين شيء من تحرر الغرب وشيء من محافظة الشّرق يجب أن تقام على مفهوم المشاركة الفعليّة. لقد أشعر سامي زوجته أنّه يجب عليها أن تشاركه نضاله في سبيل المبادىء التي حدّدها في «الفكر الحرّ» (462) فيتداينان معا ويتكلّفان حياة عسيرة في سبيل الحفاظ على «روح المجلة» وأهدافها.

وقد أشادت إلهام نفسها بعلاقة «الرّفاقة» التي تربطها بزوجها وهي علاقة تتجاوز بكثير مفهوم الزوجيّة التقليديّ لتجعل من المرأة رفيقة درب الحياة والمشاركة في تجاوز العراقيل التي تعترض الرّجل والمرأة في الحياة (463).

فقد أصبحت المسؤولة الأولى عن منشورات «الفكر الحرّ» تقرأ البريد وتختار ما يجب نشره وهذه العلاقة الجديدة تعطي للمزاوجة مفهوما جديدا وللمرأة بعدا مغايرا : لقد وجد سامي المثقّف في إلهام صدى لمبادئه ورفيقة تشاركه ممارسة هذه المبادىء إذ تخرج من البيت وتتجاوز العلاقة الماديّة نحو علاقة أرقى.

أمّا الرّاوي في رواية «موسم الهجرة إلى الشّمال» فتشاء الظروف أن تصله بحسنة بنت محمود أرملة مصطفى سعيد

---

(462) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 185

(463) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 186 — 214

وهي تمثّل إلى حدّ بعيد المرأة الشعبيّة في مقابلة مع المثقّف، ولئن تزوّج بها مصطفى سعيد من قبل وقد أرست سفنه بعد ضياع دام طويلا متّخذا منها رمزا للالتحام بحضارة الشرق فإنّ الرّاوي وهو امتداد لمصطفى سعيد ما استطاع أن يتزوجها رغم ما أحسّ به نحوها من عاطفة (464).

لقد أحبّ الراوي هذه المرأة فعلا فوجد فيها كما هو شأن مصطفى سعيد الخيط الذى يشدّه إلى أرض السّودان وشمسه وصحرائه، وبعد موتها أدرك أنّها صورة للمرأة الجديدة التي جسّمت بالعنف الدموي رفضها لوضعيّة المرأة البائسة تلك الوضعيّة التي تجعلها حريما تلبي شهوة الرّجل الجنسيّة ولا شيء غير ذلك ولذلك نراها قبل موتها تودّ أن تتزوج من الرّاوي ولو صوريا حتى تبقى لولديها (465) وصيانة لكيانها المستقلّ، لكن الرّاوي ما كان قادرا حتى وإن علم في الابّان على هذا الزّواج وأنّى له ذلك وهو متزوّج وقد تعلم في مدارس الغرب أنّ الزّواج بغير واحدة لا يجوز وبعد موتها أصبح اللقاء مستحيلا فظل عاجزا عن الالتحام والتجذّر في تربة السّودان.

أمّا سلوى فتاة «المنعرج» فهي تختلف كثيرا عن حسنة بنت محمود شخصا ودلالة وهي تشبه إلى حدّ بعيد إلهام راضي. فهي مثقّفة شاعرة من بنات المدن الكبرى، تجمع بطريقة مغايرة بين ضرب من تحرر الغرب وتحفّظ الشرق، فهي تبيح لنفسها ضربا من التحرّر الجنسي مع المثقّف عادل بدون وعد مسبّق على

(464) أنظر الموسم ص 126
(465) أنظر الموسم ص 125

الزّواج (466) بيد أن تطوّرها لم يكن كاملا فإن أباحت له الجسد فإنّ شيئا من عقلها ظلّ يتحكم في القلب والجسد معا (467) وهي أمام إحساسها بالذّنب الذى يراودها أحيانا تدافع عن نفسها فهي لم تفقد عذريتها وهذا ما يجعلها مطمئنة إلى نفسها محافظة على كيانها الشرقي (468).

بيد أنّ عادلا منذ الوهلة الأولى يريد أن يعامل هذه المرأة معاملة «واقعية» تتمثل في اعتبارها جنسا ومتعة مادية فالاثنان يعتبران «أنّ الحبّ بذخ في عداد الكماليات لا ينتمي إلى الضروريّات الّا بمقدار» (469) ومن الواقعية ألّا تخرج هذه العلاقة عن الصّلة الجنسيّة وعن كل «لهجة ميكانيكية خاليّة من العاطفة الحق وعارية من كلّ إندفاع أو تحسر أو التزام» (470).

ولئن أحبّها فـ«كما يحب الفارس فرسه الأغر المحجل، كما يحبّ الطفل درّاجته الجديدة، كما تحب المرأة الرشيقة فستانا غاية في الأناقة وكان كثيرا ما يتفطن إلى ضعف هذه التّشابيه فيحاول أن يجد تشابيه أليق وألطف لكنّه لا يفلح... لأنّه يشتبه في عقله حبّ الذّات والتعلّق بالشيء وكان يعزو ذلك الاستعصاء إلى فراغ قلبه من العاطفة... كان لا يحب سلوى كامرأة... ولكنه مع ذلك كان يستلطف جسدها وزرقة العين

(466) أنظر المنعرج ص 59
(467) أنظر المنعرج ص 70
(468) أنظر المنعرج ص 74
(469) أنظر المنعرج ص 61
(470) أنظر المنعرج ص 60 ـ 61

وطول الشّعر» (471) فلما كان القلب فارغا من الاحساس العاطفي كانت المرأة شيئا من الأشياء بالنّسبة لعادل رغم ثقافتها وحساسيتها. ولئن تعامل مع المرأة هذا التعامل فلأنه يعتقد أنّها إذا ما طوّر هذه العلاقة نحو الزّواج ستعطّل مشاريعه وتحول دون أهدافه وتبعده عن كتبه وبحوثه «وهو لاَ يفتأ يلقي على نفسه سؤالا دائما هو : من يدري ؟ لعلّ شريكة حياتي الزوجية تنقلب لسبب ما... لسبب أجهله وقد تجهله هي نفسها... إلى عدوة لدودة لحياتي الخاصة فينهار السدّ وتكون الكارثة» (472).

ومع ذلك يمرّ عادل في حالته الوجودية «بتجربة نسائية أخرى عندما تراوده ذات يوم وقد خرج إلى الرّيف فكرة الزواج ببدويّة» ولم يمض وقت طويل حتى جمعه الحديث باحداهن قدّمت له الجرّة فشرب حتى ارتوى ثم شكرها فتمتمت في حياء ورأته يحملق في وجهها فطأطأت رأسها في خجل واعتلت وجنتيها حمرة لم يشاهد قط مثلها على وجه حضرية في سنها.

ـــ عذراء... أم متزوجة...؟ (473).

ولكنّ الهادى الصديق كان يعتقد أنّ صديقه «إذا تزوّج يوما فلن يتزوّج الا بفتاة تذكره إما بجيجي الأوروبيّة المتحرّرة تماما وإما بأمّه المتدينة المحافظة تماما. عادل كما يعرفه ذو نزعات

---

(471) أنظر المنعرج ص 80
(472) أنظر المنعرج ص 130
(473) أنظر المنعرج ص 137

متطرفة لا يقبل من الأمور أوسطها (474) الا أن هذا الظنّ سرعان ما يخطىء، فبعدما مرّ عادل «بتجربته الوجوديّة» أيقن أنّه عليه أن يختار، فقد لاحظ الهادي تبدّل موقف صديقه من سلوى وهي «بنت العصر تحرّرت من القيود التي كانت تكبل أمّها وجدّتها لكنّ سلوى أبت أن تستلم لشهوة الجسد دون عقد القران لا لأنّ جسدها بعيد عن الشّهوة، فسلوى تعرف شهوة الجسد وإن قنعت بنصفها، بل لأنّ سلوى أنصفت المجتمع في جسدها وإن كانت تعلم علم اليقين أنها لم تلب دعوة الجسد ولم تنصف المجتمع لأنّ علاقتها بعادل لم تكن من البراءة بحيث يقبلها المجتمع أو يجيزها فسلوى عذراء تنقصها طهارة العذارى وإمرأة تنقصها متعة النّساء، فهي بين بين وقد قنع عادل بما تجود به عليه» (475).

لقد اختار عادل سلوى لأنّها حسب رأيه تمثّل الجسر بين البدويّة الساذجة المحافظة وجيجي الفتاة الأوروبيّة المتحرّرة أي بين الشرق المحافظ والغرب المتحرّر. وإذ كبح من جماح تحرّره الفكري والأخلاقي يدرك أنّه تبوّأ منزلة بين المنزلتين «فاذا هو أيضا بين بين، هو الذي لم يكن يرضى من الأمور بوسطها (476) فيتمّ بينهما اللّقاء الذي يجب أن يكون» (477).

وهكذا يتّضح لنا أن عادلا يقف من المرأة موقف سامي.

(474) أنظر المنعرج ص 147
(475) أنظر المنعرج ص 148
(476) أنظر المنعرج ص 148
(477) أنظر المنعرج ص 172

فكلاهما درس في أوروبا واتصل بالمرأة الأوروبية المتحرّرة وعند عودتهما إلى موطنهما موطن الشرق كانت «المرأة الوسطى» هي المرأة المنشودة فليس من باب الصدفة أن نجدهما متشابهين إلى حد بعيد، فهما مثقّفتان ولهما اتصال بعالم الأدب والفن.

فالمرأة العربيّة وتلك مميزاتها هي بالنسبة للمثقّف العربيّ بمثابة الجسر بين الشرق والغرب، بين التحرّر والمحافظة وبين الأصالة والحداثة وهي التي تشدّ المثقف إلى واقعه وتحول دون انفصام شخصيته.

في رواية الفلّاح لعبد الرحمان الشرقاوي (1968) لا نجد غير نموذجين نسائيين. النّموذج الأوّل تمثّله إنصاف وتفيدة وهما امرأتان ريفيّتان فإنصاف فلاحة مات زوجها واستفادت من مشاريع الاصلاح الزّراعي فأصبحت صاحبة أرض. وتفيدة ابنة الشيخ طلبة وهي فتاة ترافق والدها إلى بيت رزق بيه تقوم ببعض الأعمال المنزليّة وهي أمية لا تعرف القراءة والكتابة.

أمّا النموذج الثّاني فتمثّله زوجة رزق بيه ويبدو أنّها إمرأة متعلّمة تثقّفت في المدينة ثمّ شاءت الظّروف أن تكون زوجة لهذا الاقطاعي القديم (478).

ولهؤلاء النّساء الثلاث صلة بمثقّفي رواية الفلّاح.

فعبد المقصود وهو مثقّف القرية، كانت له صلة قديمة بإنصاف توطّدت عندما أصبح مسؤولا عن المشاريع الاقتصاديّة

---

(478) أنظر الفلّاح ص 73

في القرية وعن الحياة السّياسية فيها وإن لا يتّخذ منها موقفا مميّزا يخصّه فإن موقفه يندرج في موقف الرّجال الذين يقفون معا في مجابهة الاقطاعي «رزق بيه» فهو يقبل مع بقية الرّجال أن تتبوّأ المنزلة الاجتماعية والسياسيّة التي أرادتها لنفسها بدون حرج فهي تحضر الاجتماع مع الرّجال وتناقش وتبدى رأيها في المواقف التي ستتّخذها القرية ضدّ رزق بيه، فهي تسافر إلى العاصمة لمقابلة الوزير وتنجح في أداء مهمتها بينما فشل عبد العظيم في الموضوع نفسه من قبل[479]، وتجادل الموظّفين في الوزارة جدالا عنيفا وتقع فيما وقع فيه عبد العظيم فتبطل تسويفهم. وهكذا يقبل عبد المقصود هذه الوضعية القديمة إذ حطم الحاجز الذي يفصل بين الجنسين منذ زمن قديم، ذلك أنّ المرأة الريفيّة تعتبر متحرّرة نسبيا إذا قارناها بالمرأة في المدينة، لكنّ الجديد هو أنّ المثقّف في القرية يقبل أن تشاركه المرأة النفوذ وإصدار القرار بينما يظلّ الشّيخ طلبة بعقليته القديمة يرفض مثل هذه المشاركة[480] بل نراها تتزعم الحركة في آخر الرّواية وتخرج عبد المقصود من عزلته واعتزاله القوم بعدما أصابه من إمتهان في المدينة، فتحرّض القرية على إسقاط «رزق بيه» في الانتخابات عندما تشترط على «هلالي» هذا الشّرط العسير لكي تقبل الزّواج به، وبذلك تكون قد فكّرت فيما لم يفكّر فيه الرّجال[481].

كما نلاحظ أنّ عبد المقصود يحاول تحسين وضعية المرأة

(479) أنظر الفلّاح ص 107
(480) أنظر الفلّاح ص 99
(481) أنظر الفلّاح ص 268

الاجتماعية والثقافية. فانطلاقا من مسؤوليته الثقافية والتعليميّة يدعو تفيدة إلى دروس محو الأمية رغم رفض أبيها الشيخ طلبة [482] .

وهو لا يهدف الا إلى تحسين وضعية المرأة حتى تكون فاعلة وواعية في حين لا ينظر إليها الشيخ طلبة وهو المثقف القديم الا باعتبارها أداة متعة للرّجل[483] .

أمّا الرّاوي وهو مثقّف أصيل القرية ويعيش في المدينة وإن كان قد عاش الأحداث نفسها فهو لم يعبّر عن موقفه بصفة واضحة من هاتين المرأتين، الا أنّ هذه الظّروف مكّنته من الاتصال بزوجة رزق بيه عندما ضرب سالم الفلّاح، فهل يمكن من خلال هذا الاتّصال الظرفي أن تتبيّن موقف هذا المثقّف من المرأة ؟

لقد كانت السيدة زوجة رزق بيه، مقتنعة بأفكارها الاقطاعية، فهي تدافع عنها دفاعا واضحا منطلقة من مصلحتها الطبقيّة [484] فتدعو الرّاوي إلى الوقوف إلى جانب زوجها [485] الا أنّ الرّاوي رغم انتمائه الطّبقي الواضح لا يخفي إعجابه بها، فهي بالنّسبة إليه رمز للنبل الأنثوي فيغرق في وصفها [486] ولا يخفي عطفه عليها عندما يشير إلى العلاقة

---

(482) أنظر الفلّاح ص 45
(483) أنظر الفلّاح ص 44 — 45
(484) أنظر الفلّاح ص 73
(485) أنظر الفلّاح ص 74
(486) أنظر الفلّاح ص 71 — 72

الاقطاعية التي تربطها بزوجها إذ كان يعاملها كما يعامل الفلّاحين[487] فهذا النبل الأنثوي لا يجب أن تلوثّه يدان إقطاعيّتان قاسيتان[488].

فلعلّه في موقفه هذا الذي لا يخلو من نزعة رومنسيّة واضحة يؤمن بضرورة تحديث العلاقة بين المرأة والرّجل وضرورة تجديدها. لكن تجديد هذه العلاقة رهين تجديد العلاقة الاجتماعية إذ لا يمكن أن تكون المرأة متحرّرة في أسرة اقطاعيّة في حين يلاحظ الرّاوي نفسه أن إنصافا وهي تعيش في طبقة اجتماعية تناضل من أجل تحرّرها من الاقطاع، تمارس حريتها داخل هذه الطّبقة وتركز نفوذها فيها.

وفي رواية الوشم (1968) مرّ كريم الناصري بأربع تجارب نسائيّة قبل دخوله السجّن وبعد خروجه منه فقد تعرّف في بادىء الأمر على أسيل عمران وهي معلّمة ذات يوم في حفل عرضت فيه بعض لوحاتها[489] ومن خلال حديث كريم الناصري عن ذكرياته مع أسيل عمران نفهم أنّهما انتميا إلى عائلة سياسيّة واحدة فشقيق أسيل من مناضلي الحزب ولعل أسيلا كانت سببا في انتماء كريم الناصري الحزبي. والمهمّ أنّ العقيدة السياسية قد شدّت بينهما فكان هذا اللّقاء العاطفي السّاخن[490].

---

(487) أنظر الفلّاح ص 74
(488) أنظر الفلّاح ص 213
(489) أنظر الوشم ص 45
(490) أنظر الوشم ص 48

وبعد خروجه من السّجن انتهت علاقته بهذه المرأة كما انتهت علاقته برفاق التنظيم القدامى وقد تزوّجت من رجل غيره لكن كريما كان قد طلّقها من قبل كما طلّق السّياسة[491] .

وتعرف كريم في المؤسسة حيث يعمل على مريم عبد اللّه وهي موظّفة يبدو أنّها تعاني من أزمة عنيفة إلى حدّ العهر[492] لكنّه ما استطاع أن يبادلها العاطفة نفسها إذ رآها مستلبة جنسيا[493] فرفض الزّواج منها ساخرا[494] .

أمّا المرأة الثّالثة التي عبرت حياته ذات مرة فهي عاهرة[495] والمرأة الرّابعة يسرى، فتاة تلميذة في أحد المعاهد الثّانوية عشقها ذات يوم وقد رآها تنتظر الحافلة مع المنتظرين وكان عشقه عميقا[496] . نساء أربع مرّ بهن كريم الناصري إذن في حياته، لكن هل من خلال تجاربه معهن، يمكن أن نحدّد له موقفا واضحا ؟

فإذا استثنينا المرأة العاهرة وقد كانت صلته بها صلة عابرة، يمكن القول إنّنا أمام نماذج نسائيّة ثلاثة يسعى كريم الناصرى من خلالها إلى الاجابة عن قضيّته المطروحة التّالية «إن أهم ما

---

(491) أنظر الوشم ص 62
(492) أنظر الوشم ص 105
(493) أنظر الوشم ص 51 — 56
(494) أنظر الوشم ص 122
(495) أنظر الوشم ص 80
(496) أنظر الوشم ص 101

يشغلني الآن هو : هل بالامكان أن تكون المرأة تعويضا كاملا عن الخيبة السياسية ؟ وهل تكفي لأن تكون ضمادا لكلّ الجراح ؟ ولكن أية إمرأة تقدم ذلك ؟» [497].

أما أسيل عمران فهي المرأة المستلبة سياسيا، فإن كانت الرّواية لا تقدم لنا صورة واضحة عما آلت إليه بعد دخول أخيها السّجن مع كريم النّاصري فيبدو أنها هي أيضا قد تركت التنظيم وغيّرت مجرى حياتها ولذلك فهي تنتمي إلى العالم نفسه الذى يريد كريم الناصري التخلص منه، فما في مقدورها إذن أن تعوّض له هذه الخيّبة، بيد أنّه حالما خرج من السّجن سعى من خلال علاقته بمريم عبد الله إلى إنقاذ موقفه من الخطإ الجديد، لكنّه وجد أنّ هذه المرأة بدورها مستلبة جنسيّا [498] فهي لا تستطيع تطهيره من خطاياه ورجسه فكانت خيبته معها [499].

وهكذا يتبلور موقف كريم النّاصري من المرأة شيئا فشيئا، فهي عنده بين أمرين، إمّا مستلبة وأدوات الاستلاب عنده إمّا جنسية أو إجتماعيّة ولكي يصحّح موقفه من الخطإ لا بدّ من إمرأة لم تستلب بعد، فهل وجدها ؟ يبدو أن يسرى هي المرأة المنقذة التي عثر عليها ليخرج من تناقضاته المتداخلة [500] فهي الفتاة البكر العذراء التي لم يستلبها شيء وهي من قبيل الاستثناء «لم تدنّسها سنابك الخيل».

---

(497) أنظر الوشم ص 47

(498) أنظر الوشم ص48

(499) راجع الوشم ص 83 ــ 84

(500) راجع الوشم ص 109

فلكي يقتل جرثومة القلق في داخله يجب عليه أن يبدأ بداية جديدة مع امرأة نقيّة طاهرة لم تمرّ بعد بتجربة الجسد ولم يلوثّها الجنس بعد ويسرى دلالة على الطهر والنّقاء أو كما ترى ما تبلدا جاليا ردى على عنصر الخير[501] بيد أنّ ما يلفت الانتباه اهتمام كريم الناصري بناحية الصّورة الجسدية من شخصية يسرى، فهو لا ينفكّ يتحدّث عن إعجابه بجمالها الأخّاذ، وهو في الواقع أحبها كصورة للجسد الرّفيع المتكامل ولا كإنسان له مقوّماته الشخصيّة، فذاك ما أحسّت به عندما قالت «تحبّني كصورة ولكن ليس كإنسانة» [502] وهو يؤكد الفكرة نفسها من حيث أنه أراد تبرير موقفه قائلا «اسمعي يا يسرى أنا فنان ومن المستحيل أن يخطىء حدسي في النّاس أنت صنو روحي وقد بحثت عنك طويلا بين الوجوه وقد وجدتك وأنا في أشد فترات حياتي قتامة ويأسا ولن أتخلى عنك سأتمسك بك بكلّ قوّتي وأعصابي» [503] بيد أنّ هذا الطّهر أو النّقاء ليس في النفس بقدر ما هو في الجسد يجسمه مفهوم العذرية أو البكارة. ذلك أنّ المرأة العذراء النقيّة التي لم يدنسها الجنس أو الشّعارات السياسيّة أو العمل أو أيّ نوع من العلاقات هيّ وحدها القادرة على تصحيح الخطإ الذي وقع فيه كريم النّاصري وعلى مقاومة عنصر السقوط والهزيمة في شخصه لكي ينظر إلى الحياة من جديد نظرة يشوبها الصّفاء والنقاء ويربط نفسه مع الأشياء المحيطة والكائنات بعلاقات متينة

---

(501) راجع الوشم ص 62

(502) راجع ماتيلدا جاليادري ـــ مقدّمة الوشم ص 28

(503) راجع الوشم ص 201

وسليمة. ولئن لم تفلح يسرى فعلا رغم أنّها وجه نسائي فريد عثر عليه من بين الوجوه العديدة، في إنقاذ كريم الناصري من سقوطه واستلابه إذ نراه يتراجع عنها في آخر الرّواية وقد أصرّ القلق في ذاته إصرارا مفضّلا الهجرة إلى الكويت فاننا نستنتج أن موقفه من المرأة كان موقفا ذاتيا ولا موضوعيا. فالمرأة عند كريم الناصري ليست موضوعا اجتماعيا أو قضيّة كما بدا لنا ذلك من خلال مواقف المثقّفين السابقة. إذ نرى أنّه ينظر إليها من خلال قضيّته الشخصيّة. ولذلك فهي عند كريم الناصري ذات دلالات ثلاث. فهي إما دلالة على الجنس الرخيص قد يزيح شيئا من الكبت يؤذي الانسان ويؤلمه (504) وقد يبعث على القرف والغثيان كما حدث لكريم ذات يوم أو دلالة على الهزيمة السياسيّة والاستيلاب وهي عبارة يفضّل كريم النّاصري استعمالها (أسيل عمران) أو في النّهاية وسيلة تطهير من الرجس «السياسي» **وإنقاذ** من الهزيمة وإن شئنا استعمال عبارة أخرى فهي أداة تصحيح للخطإ (يسرى).

أمّا قضيّة المرأة ومشكلتها في المجتمع فكريم لا يعيرهما إهتماما. فمريم عبد الله كانت بدورها تعيش أزمة وكانت تسعى إليه عسى أن يساعدها على حلّ هذه الأزمة لكنّه ما كان قادرا على الخروج من ذاته حتى يفهم قضايا الآخرين.

وفي رواية «الطيّبون» لمبارك ربيع (1971) كانت المرأة بالنّسبة للمثقّف حاضرة.

---

(504) أنظر الوشم ص 77

هنيّة امرأة مثقّفة، مديرة مدرسة ابتدائيّة تعرّف عليها قاسم عندما كان معلّما قبل إلتحاقه بالجامعة [505] وهي ذات أخلاق رفيعة لم تقف في وجه قاسم الطّموح عندما قدّم طلبا في منحة جامعيّة [506] وبدورها قرّرت ذات يوم مواصلة دروسها الجامعيّة رغم بعدها فنراها تطلب من قاسم عندما التقت به بعد غيبة طويلة مساعدتها على مدّها ببعض الدّروس أو الكتب [507] ومن خلال حديثها إلى قاسم نفهم أنها تعاني بعض الأزمات النّفسيّة نتيجة العلاقات الاجتماعيّة المتوتّرة داخل المدرسة [508] والبيت فهي زوجة رجل استغلّ ظروف والدها أثناء المقاومة المسلّحة في الدّار البيضاء فعاشت معه بلا إحساس ولا عاطفة [509] مثقلة بأحمال لم تساهم في خلقها [510] ثمّ لا تلبث أن تنقطع عن الدّراسة والمهنة معا متوهّمة أن مشاكل الأسرة ستذوب «في مشروع تجاري خيري إنساني» [511] غير مدركة أن هذه المشاريع خليط يصعب الخروج منه [512] وفعلا لمّا انتقل إلى الجنوب «لم يفلح أي شيء في استغراقها وإفناء طاقتها فاعتراها بعد شهور من العمل

---

(505) أنظر الطّيبون ص 10
(506) أنظر الطّيبون ص 11
(507) أنظر الطّيبون ص 16
(508) أنظر الطّيبون ص 13/12
(509) أنظر الطّيبون ص 71
(510) أنظر الطّيبون ص 70
(511) أنظر الطّيبون ص 137
(512) أنظر الطّيبون ص 155

شرود ملازم متقطّع ما لبث أن تطوّر الى انهيار عصبيّ خطير ناتج عن تأثر نفسي» (513) هذه هي شخصيّة هنيّة في رواية «الطيّبون» لكن ما علاقة قاسم المثقّف الطّالب بها ؟ وإلى أيّ حدّ تجسّم موقفه من المرأة عامّة ؟

منذ بداية الرّواية يشعرنا قاسم بإحساسه العاطفي نحوها (514) الا أنّ هذه العلاقة العاطفيّة تتجاوز مدلولها الطّبيعي. فهنيّة ليست المرأة التي تمنح قاسما قلبها فحسب بل مرآة من خلالها يرى قاسم الواقع طبيعيّا خاليا من المأساة والنّتوءات والنّشاز. فهي إذا أداة تعوّض هذا الاحساس المأساوي بواقعه البشع (515) لكن هل يمكن لامرأة مأزومة تعيش قضيّة أن تخرج هذا المثقّف من أزمته ؟ لقد أدرك قاسم أن هنيّة هي قضيّة اجتماعيّة في حدّ ذاتها فهي لم تستطع أن تتحمّل قسوة الحياة فمنذ البداية أجبرت علي زواج كريه وعلى نمط من الحياة لم تقتنع به وهي لكلا الأمرين خاضعة خضوعا أدى بها في النّهاية الى مستشفى الأمراض العقليّة والدّواء أن تنسى هنيّة ماضيها وقاسم شيء من هذا الماضي (516) إلا أنّه من الصّعب تحديد المسؤوليّة ومع ذلك فإنّ هنيّة تتحمّل جانبا كبيرا منها

(513) أنظر الطّيبون ص 155
(514) أنظر الطّيبون ص 87
(515) أنظر الطّيبون ص 107
(516) أنظر الطّيبون ص 166

وكذلك قاسم [517] فهو عنصر إلى جانب هذه العناصر الكثيرة التي أنشأتِ هذا المحيط الاجتماعي المأساوي.

وهكذا يمكن أن نلاحظ أن قضيّة هنيّة كما يراها قاسم ليست قضيّة خاصّة بها أي ليست قضيّة المرأة المستقلّة عن الرّجل بل هي قضيّة المجتمع، يعيشها الرّجل والمرأة معا فما أزمة هنيّة العاجزة عن تغيير الواقع الّا أزمة قاسم المنغلق في ذاته والعاجز عن التّغيير واتّخاذ القرار فليس للمرأة قضيّة خاصّة عند قاسم لأنّ قضيّتها هي قضيّة الرّجل وذاك هو الموقف الجديد الذي يتّخذه المثقّف في الرّواية العربيّة.

في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» (1973) تعرّف منصور عبد السّلام الأستاذ الجامعي على مجموعة من النّساء [518] والنّساء اللائي تعرّف عليهن لا يختلفن عن بعضهنّ اختلافا واضحا فقد أحبّ رحابا وهي إمرأة جميلة [519] لكنّها تزوّجت وأنجبت وقد سبقه إليها أحد أصدقائه فأحسّ بالاذلال [520] وقبلها كان قد أحبّ امرأتين ولكنّهما ضاعتا من يديه. فقد أحبّ ليلى وكان مصمّما على الزّواج منها لكن الظّروف حالت دون الزّواج فسار في موكب عرسها [521] ثمّ

---

(517) أنظر الطّيبون ص 158

(518) «أحببت أكثر من مرّة حبّا جنونيّا ما تزال آثاره تبدو في الحزن المرسوم علي وجهي» الأشجار أو اغتيال مرزوق ص 163

(519) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 165

(520) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 178/179

(521) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 181

أحبّ أخرى وكاد أن يتزوّجها الا أنّ زواجه كان مشروعا لم يتحقّق فتزوّجت وداد بدورها من غيره (522) ثمّ كانت المرأة الرّابعة في حياة منصور عبد السّلام عندما أراد أن يتزوّج وقد أصبح أستاذا جامعيًا لكن سهاما كانت فتاة تقليديّة تعتبر نفسها بضاعة في يدي والدها يتصرّف فيها كما يشاء (523) ويساوم بها (524) لكنّه لمّا أطرد من العمل تزوّجت سهام من مهندس تركي جاء للعمل (524). لقد أراد منصور عبد السّلام من خلال ذكريات قديمة أن يبرز لنا واقع المرأة العربيّة فهي حسب تجربته لا تزال عاجزة عن التحكّم في مصيرها ولا يزال الرّجل السيّد المطاع فموقف الأب من ابنته وهو يبحث عن الزّوج الملائم لا يختلف كثيرا عن موقف هانيء الذي سيتقدّم لخطبة رحاب فقد أحسّ منصور عبد السّلام وقد أخذه سكر أن صديقه أصبح يتعامل مع زوجة المستقبل تعاملا مادّيا (525) فالمرأة بضاعة لمن يعرف السّوق جيّدا ويستطيع اغتنام الفرصة المناسبة في الوقت المناسب ولذلك أخفق منصور عبد السّلام في كلّ علاقاته فما من قيمة أخلاقيّة تشدّ بين الرّجل والمرأة وقيمة الحبّ يراها منصور عبد السّلام من القيم المهدورة.

فالمرأة العربية من خلال علاقة منصور عبد السّلام بها تجسّم فساد القيم الاجتماعية وتفاهة هذا الواقع كما تجسّم

(522) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 192/191
(523) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 202/201
(524) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 198
(525) أنظر الأشجار واغتيال مرزوق ص 184

أيضا القطيعة الحادة بينهما، وإذ كان الرّفض هو المنطق الوحيد في علاقة منصور عبد السلام بالواقع فما كان للمرأة وهي جزء من هذا الواقع المرفوض أن تربط الصلة بين هذا المثقف ومحيطه.

ومع ذلك فقد توهّم منصور عبد السّلام شأن كريم النّاصري ومن منطلقات مختلفة أنّ المرأة منقذة أو أداة تصحيح بل أداة «تخليص من العذاب والكوابيس» وفي ذلك مفهوم تجاوزي للمرأة.

وإذا كان كريم الناصري قد توصل إلى العثور على نموذج المرأة النقية «الطاهرة» وقد كانت مستعدة إلى أن تهبه كل شيء فإنّ منصور عبد السّلام كانت الفرصة تفوته في كلّ مرّة.

أمّا في رواية «بيروت 75» (1975) فمن الصّعب أن نجد موقفا واضحا من المرأة لدى البطلين الرئيسيين «ياسمينة و فرح» فياسمينة عبر أحداث الرّواية منقطعة عن عالم المرأة انقطاعا كليّا. فإذا استثنينا النّساء النّائحات اللاّئي ركبن السيّارة معها إلى بيروت فلا إمرأة أخرى تتصل بها، ولذلك فموقفها من المرأة لا يبدو الاّ من خلال تصوّرها لقضيتها الذّاتية ذلك أنّ ياسمينة كما يقول غالي شكري «ليست وجهة نظر، بل فعل انساني يضم في إهابه مختلف الأفعال الماضية والحاضرة والمستقبليّة» (526).

---

(526) غادة السّمان بلا أجنحة ص 97

أمّا قضيتها فقضيّة الجسد، ففي بيروت فقط اكتشفت ياسمينة جسدها(527) عن طريق الجنس (528) وهي إذ تتهالك على جسد نمر فلأنّها تعتقد أنّها تغتصب حقا كان المجتمع يحول دونه (529) فهي إذن تعتقد أن العلاقة بين الرجل والمرأة يجب أن تقام على «التّساوي» وهو موقف عبّرت عنه بصفة أعمق لينا فياض، الا أنّ التساوى أو التّكافؤ بالنّسبة لياسمينة في الجنس في حين تراه لينا في العلاقة الاجتماعية.

أمّا فرح فلا علاقة له بالمرأة مطلقا، فإن كانت في بداية أحداث الروّاية حلما وهي إذن رمز للمتعة فإنّه ظل حلما لم يتحقق ولذلك ظلت المرأة عنده شيئا من الأشياء الجميلة التي يصبو إلى تحقيقها بدون طائل. وتكاد تكون دينيز الفتاة الرئيسية التى اهتمّ بها فياض في رواية «الثلج يأتي من النّافذة» (1969)، فعبر النافذة في بيت أبي خليل شاهد هذه المرأة وكان الاحساس الأول الذي انتابه إحساسا جنسيّا (530) نفس الاحساس الذى انتابه ذات يوم وهو ينظر إلى معلّمته الحبيبة (531) وتطور الاحساس إلى حب ولكنه أيقن أن حبّه مستحيل(532) وتكاد تتكّرر نفس التجربة مع بعض النّساء الأخريات، فعبر النافذة في معمل أبي روكز يفطن إلى الفتاة

(527) أنظر بيروت 75 ص 13
(528) أنظر بيروت 75 ص 14
(529) أنظر بيروت 75 ص 51/50
(530) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 110
(531) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 111
(532) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 256 ـــ 257

عشيقة زميله سركيس ونجمته فينتابه من جديد هذا الاحساس الجنسي الملحّ (533) وعلى الجبل ومن خلال النافذة تعرّف كذلك على جارته الجديدة وكان «الحرمان قد اشتدّ» (534) لقد تعرّف فياض إذن على ثلاث نساء في هجرته وكان تعرّفه عليهن متشابها. إذ أنّ الظّروف نفسها تفرض عليه العلاقة ذاتها.

فهو لم ير المرأة الا من خلال النّافذة ومن خلال جوعه الجنسي وحرمانه العاطفي ولئن بدتْ المراة في هذه التجارب النسائية الثلاث إيجابية في سلوكها مستعدة للاستجابة راغبة في ربط الخيط مع فياض فإنّ فياضا نظرا لظروفه الصّعبة يعجز عن مدّ الجسور. يقول ابراهيم السعّافين متحدثا عن علاقة فياض بالمرأة «إن هذه العلاقة ليست مرضية كما ذهب بعض النقاد. إنّها محاولة لرسم العلاقة بين الرّجل والمرأة. الرّجل **هوصاحب المبادآت والمرأة هي السالبة**. واذ كانت المرأة ايجابية في علاقتها فإنّها تظلّ لا قيمة لها مادام صاحب المبادأة لم يبادىء بمد الجسور. أما رسالته إليها (دينيز) فلم تضف شيئا يطوّر الموقف الروائي ولعل القارىء لا يرى فيها شيئا أبعد من إثبات التطهّر أو التسامي عند فياض أو حسن النية ولعل المؤلف أراد أن يبرز أثر الظّروف القاسية التي أرغمته عل الرضوخ لها لأنه لا يملك أن يفعل غير هذا» (535).

---

(533) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 350

(534) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 364 — 366

(535) صورة المرأة في روايات حنا مينه — إبراهيم السّعافين — الأقلام عدد 9 حزيران 1980

وأهم ما يمكن إبرازه هو أنّ فياضا ووضعيته تلك، لا يستطيع أن ينظر الى المرأة الا من زاوية الحرمان الجنسي، فهي حسب تصوره لها جسد جميل قد يمتصّ ما يحسّ به من كبت وحرمان. وهي جسر يمتد نحو الرّغبة الجنسيّة وتحقيقها ولو من وراء الباب توهما.

والمرأة، من ناحية أخرى لا تستطيع بدورها أن تمدّ الحبل نحو الرجل رغم استعدادها، فدينيز رغم حبها ورغم آمالها وسعيها لم تستطع أن تعثر على مكان إقامة فياض ولذلك تظل تستقبل الأخبار عنه أو الرسائل بدون أن تستطيع إنجاز أمر ما. ذلك أن فيّاضا انطلاقا من وعيه السياسي والتزامه بقضيّته ومن الظّروف القاسية التي تحيط به وهو في ديار الهجرة بلبنان يرفض أن يبادىء فيظل الخيط منقطعا.

وإذا كانت دهريّة في رواية «حبيبتي ميليشيا» (1970) البطلة الرئيسية، فلم تكن المرأة الوحيدة في الرّواية فإلى جانب الاتّحاد النّسائي وهو تنظيم اجتماعي يضمّ النّساء الفلسطينيات في عمّان قصد جمع التبرعات لتوزيعها على النّازحين وجرحى حرب في المستشفى، تبرز بصفة خاصة عائشة الطيراوي وهي إمرأة نشيطة في الاتّحاد النّسائي زوجة لطبيب يفكّر و«يخطط لخلق تنظيمات شعبية وقد يدخل الأرض المحتلّة(537).

ولئن اتضح أن المرأتين لا تنتميان إلى نفس التنظيم السياسي فان النضال جمع بينهما (537). فهما عملتا معا على توحيد حركة

---

(536) حسني محمد ص 25

الكفاح المسلح وتعبران معا عن فرحتهما العارمة عندما يقرر وليد الطّبيب الالتحاق بتنظيمه الى التظاهرة التي ستنظم في عمان (537).

فما من شك أنّ دهرية وهي ترى أنّ من حق المرأة الفلسطينية المساهمة إلى جانب الرجل في الكفاح المسلّح لا تنظر إلى المرأة الا من خلال هذه القضية الرئيسية ألا وهي قضيّة تحرير فلسطين، وعلى هذا الأساس استطاعت أن تحطّم الحاجز التقليدي بين المرأة والرجل فنكاد نعتقد أنّ علاقة دهرية بعائشة لا تختلف كثيرا عن علاقتها بأي رجل في المقاومة ذلك أنّ القضية واحدة والسلاح واحد واللباس كذلك فلا يمكن إذن أن نتحدث عن خصوصية معينة في علاقة دهرية بأي إمرأة أخرى فلعلها تعتقد أن القضيّة التي تجمع بين الجنسين خلقت هذا التّكافؤ في العلاقة وهذا التّساوي.

ب ــ حضور المرأة الأجنبية وموقف المثقّف منها :

إنّ المرأة التي يهتمّ بها المثقّف ليست فقط إمرأة شرقية تنتمي إلى حضارته وتعتنق قيمه وتعيش في مدينته أو ريفه فقد لاحظنا في بعض الرّوايات التي درسناها حضور المرأة الغربية الأوروبية. وهو أمر طبيعي لأنّ بعض المثقّفين طوّحت بهم ظروفهم أو طموحاتهم إلى بلاد الغرب لكي يواصلوا دراساتهم فيلتقون بالمرأة الغربيّة ويربطون معها نوعا من العلاقات فذاك ما

(537) حبيبتي ميليشيا ص 33

حدث لعادل، مثقف رواية المنعرج ولمصطفى سعيد مثقف رواية موسم الهجرة إلى الشّمال ومنصور عبد السلام، مثقف رواية الأشجار واغتيال مرزوق أمّا دهرية، مثقفة رواية حبيبتي ميليشيا فقد استطاعت أن تربط علاقة معينة مع «جين» التي أقبلت من بلاد الغرب لكي تتعرف على القضيّة الفلسطينية وحركة التحرير الفلسطيني. ولا شك أنّ المرأة : حسب اعتقادنا، سواء كانت جين موريس، آن همند، كاترين، جيجي، جين أو سلوى أو بنت محمود أو غيرها من النّساء العربيات، هي امرأة قد ينظر إليها المثقف العربي لذاتها أو يعتبرها تجاوزا دلالة على مفاهيم تتّصل بقضيّة المثقف ذاتها من قريب أو من بعيد.

فيا ترى ما هي صورة المرأة الغربيّة الأوروبية من خلال علاقتها بشخص المثقف وما هو موقف هذا المثقف منها ؟

فإذا عدنا إلى الرّوايات المدروسة تسترعي انتباهنا بصفة خاصة رواية موسم الهجرة إلى الشمال لكاتبها السوداني، الطيب صالح وذلك لكثافة حضور المرأة الغربيّة فيها.

لقد تعرّف مصطفى سعيد على نساء كثيرات في انقلترا عندما سافر إليها لمواصلة تعلمه. وإذا استثنينا السّيدة الانجليزية التي تعرّف عليها في القاهرة واستقبلته مع زوجها فقد ربط علاقات مع أربع نساء هن «شيلا غرينود»، «آن همند»، «ايزبيلا سيمور» و«جين موريس».

أما آن همند فأبوها ضابط في سلاح المهندسين وأمّها من العوائل الثّرية في لفربول، كانت صيدا سهلا فقد التقى بها مصطفى سعيد وهي «دون العشرين، تدرس اللغات الشرقية في

اكسفورد، كانت حية، وجهها ذكي مرح وعيناها تبرقان بحب الاستطلاع (538) وقد «قضت طفولتها في مدرسة الراهبات، عمتها زوجة نائب في البرلمان» (1) «وذات يوم وجدوها ميتة انتحارا بالغاز ووجدوا ورقة صغيرة... ليس فيها سوى هذه العبارة «مستر سعيد لعنة الله عليك» (539).

وأمّا شيلا غرينود فهي «خادمة في مطعم في سوهو، بسيطة حلوة المبسم، حلوة الحديث، أهلها قرويون من ضواحي هل وأثناء علاقتها بمصطفى سعيد ماتت دون أن تنبس ببنت شفة» (540).

كذلك عرف إيزابيلا سيمور «السيّدة المتزوجة وزير الكنائس» (541) ذات الحنان المسيحي، ذات يوم شديد حره «استقرت عيني فجأة على إمرأة تشرئب بعنقها لرؤية الخطيب فيرتفع الثّوب إلى ما فوق الركبتين مظهرا ساقين ملتفين من البرونز» (542) وهي امرأة شأن الكثير من النّساء الأوروبيات نوعها كثير في أوروبا، نساء لا يعرفن الخوف، يقبلن على الحياة بمرح وحب استطلاع (543) وكان مآلها الموت في النهاية فقد حطم مصطفى سعيد «امرأة متزوجة» (544).

---

(538) موسم الهجرة إلى الشمال ص 52
(539) موسم الهجرة إلى الشمال ص 53
(540) موسم الهجرة إلى الشّمال ص 55
(541) الثّابت والمتحول ـــ الموسم ص 17
(542) موسم الهجرة إلى الشّمال ص 57
(543) موسم الهجرة إلى الشّمال نفس الصفحة
(544) موسم الهجرة إلى الشّمال ص 54

وأمّا قصّته مع جين موريس فلا تخلو من غرابة فهي «شبه مومس جريئة على ظرفها وقحة تمرست بالواقع الأوروبي (545) وقد ظلّ مصطفى سعيد يطاردها مدة ثلاثة أعوام ونار الجنس تحرقه (546) وبعد هذه المطاردة تم الزواج بينهما «وظلت بعد الزواج تراقده عارية في فراش واحد وتمنع عنه جسدها وهو يشتهيه إلى الجنون، وذات يوم أخذته غرّة فعانقته ووهبته نفسها ولكن على مرأى من الناس في إحدى حدائق المدينة» (547) ثم جاءت تلك الليلة «ليلة الصدق والمأساة، والطقس جليدى مكفهّر طقس شمالي صميم... ضغطت هي برجليها الملتفتين على ظهره وضغط هو على المدية بصدره : حركة واحدة تتفق فيها نفساهما، وتغوص المدية شيئا فشيئا في النحر العالي فلا يكون بينهما في تلك الدقيقة الرهيبة الا لذّة مشتركة قصوى وحب خالص متناه» (548) وإذا أخذنا النص الأدبي في ظاهره فلا يمكن لنا أن نحدّد علاقة مصطفى سعيد بهؤلاء النّساء الأروبيات الا بأنّها علاقات جنسيّة. فصورة العلاقة الجنسية ورائحة الجنس لا تختفيان في الرّواية. فهذا مصطفى سعيد يصرّح بهذه العلاقة قائلا «أفعل كل شيء، حتى أدخل المرأة في فراشي ثم أسير إلى صيد آخر. لم يكن في نفسي قطرة من المرح، كما قالت مسز روبنسي. جلبت النّساء إلى فراشي من

(545) الثابت والمتحوّل ص 19
(546) أنظر موسم الهجرة إلى الشمال ص 54
(547) الثابت والمتحوّل ص 20
(548) الثابت والمتحوّل ص 21

بين فتيات جيش الخلاص وجمعيات الكويكوز ومجتمعات الفابيانيين» (549).

فالمرأة كما يراها مصطفى سعيد هي ضحية الجنس، فكلهن ينتحرن بطريقة أو بأخرى، فعندما تنتهي **العلاقة الجنسية يكون الموت** المصير المحتوم الذي ينتظرهن.

وفي هذه العلاقة تبدو المرأة ضعيفة إزاء الرّجل، فهي صيد مغرور، إذ يكفي أن يدخلها حجرته الشرقية المزيّفة حتى تقع بسهولة، ويظل مصطفى سعيد الرجل الشرقي، صاحب المبادآت، فهو صياد يخوض المعركة، «بالقوس والسّيف والرمح والنشّاب» (550) وتظل المرأة مستقبلة، قد تدخل أحيانا مع الرّجل حلبة الصّراع وقد تكون عنيفة ولكن مع ذلك تنقصها المبادرة.

وقد أعطى كثير من النقاد المرأة الأوروبيّة في علاقتها مع مصطفى سعيد دلالة رمزية، فقد تحدث عبد الله ابراهيم عن دلالة جين موريس مثلا قائلا «أما جين موريس القطب المضاد فهي نتاج حضارة مضادة الا أنّها سيكولوجية شديد الشبه بمصطفى سعيد وهي دون شك نتاج الوجه السّلبي لحضارتها. إنها ابنة العنف ووسائل الاضطهاد» (551) وقد حاول الأستاذ بكّار تفسير هذه الدلالات فرأى فيهن «أروبا العمالية بمنازعها

---

(549) موسم الهجرة إلى الشمال ص 52
(550) موسم الهجرة إلى الشمال ص 55
(551) مغزى الموت في أدب الطيب صالح، الطليعة الأدبيّة عدد 2 س 6 1980

التحريرية وأروبا المهوّسة تحلم بالتغرّب عن ذاتها في الأجواء الاكزوتيكية وأروبا المسيحية تفيض جنانا» (552).

ومهما كانت هذه الدلالات الحضارية للمرأة في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» فإن العلاقة (امرأة ـــ رجل)، و(أنثى/ذكر) تلك الثنائية الأزليّة تبقى الفكرة الأساسيّة في هذا الموضوع، فلئن انتصر مصطفى سعيد على هؤلاء النساء في بلدهن فإنّ انتصاره يظل دائما انتصارا وهميّا، فما من إمرأة من هؤلاء النّساء تجاوزت أروبيتها فعاد مصطفى سعيد الى بلاد الشرق وإلى سودانه خائبا.

وفي رواية «المنعرج» لمصطفى الفارسي، كانت لعادل علاقة حبّ عنيفة مع الفتاة الفرنسية «جيجي» فلقد «ارتحل الى فرنسا في تلك السّنة لمواصلة دراسته فعرفها هناك» (553) ولما فطن الأب بنشأة هذا الحب ثار ثائره وسعى للحيلولة دون وقوع هذه الكارثة، وفعلا بات اللقاء بين الشاب التونسي والفتاة الفرنسية مستحيلا (554) الا أنّ جيجي سرعان ما تموت عندما يوهمها عادل بزواجه من غيرها (555).

لقد كانت جيجي بالنسبة لعادل امرأة فحسب، فهي لم تتجاوز ذاتها وليست لها دلالة أخرى، بيد أنّ هذه العلاقة بين الرّجل التونسي والمرأة الفرنسية تستوجب شيئا من التفكير.

---

(552) الثابت والمتحوّل ـــ الموسم ص 16
(553) المنعرج ص 83
(554) أنظر المنعرج ص 90 ـــ 91
(555) أنظر المنعرج ص 104

فالملاحظة الأولى هي أنّ هذه العلاقة علاقة حب مستحيل، فرغم العاطفة المتبادلة الصادقة، يظل اللقاء مستحيلا إذ ينتهي بالموت وهكذا يمكن أن نضيف هذه المرأة إلى قائمة نساء مصطفى سعيد، فهي مثلهن ضعيفة غير قادرة على المجابهة مستسلمة لقدرها وهو الرّجل سواء كان أبا أو حبيبا.

ولئن كانت الأسباب التي تحول دون لقاء الرّجل العربي بالمرأة الأوروبية مختلفة على مستوى الحدث الروائي فإنها واحدة في كنهها.

إنّ الرجل الفرنسي ذا النزعة الاستعمارية هو الذي حال دون لقاء عادل وجيجي وهو الذى أدّى إلى موتها، ولكنه في نهاية الأمر أليس دليلا على العنف الأوروبي الذى أفشل «مشروع» المثقف العربيّ مصطفى سعيد ؟

وقد تكون علاقة منصور عبد السلام بكاترين فتاة بودا بست علاقة فريدة من نوعها في رواية «الأشجار... واغتيال مرزوق» لعبد الرحمان منيف.

وإذا قلبنا صفحات الرّواية نكاد لا نعرف شيئا كثيرا عن هذه المرأة. إنّها فقط طالبة عاشرت منصور عبد السلام مدة أربع سنوات، جمعت بينهما محبة خالصة صادقة (556).

وكان كل شيء عاديا لولا ليلة كشفت لمنصور عبد السلام أنّ اللّقاء بينهما مستحيل لتباين الحضارتين اللتين ينتميان اليهما

(556) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 183 ـــ 187

ورغم أكاذيبه [557] كانت كاترين مصرّة على حبّها، فمن خلاله نريد أن نَعْبُرَ إلى بلد الدّفيء والشّمس [557] ، الا أن منصور عبد السلام خيّب ظنها إذ نراه يؤكد على استحالة اللقاء بينهما [558] وفي حوار طويل يفسّر منصور عبد السلام سبب استحالة هذا اللقاء. لقد أدرك أنهما ينتميان إلى حضارتين مختلفتين لا يمكن أن يلتقيا مطلقا إذ تفصل بينهما حواجز التخلف السّميك، فما هو عادي في بلادها مدار خلاف كبير في بلاده [559] والناس في بلاده جائعون جاهلون لا يعرفون غير التّناسل [560] وتتكاثر الأمثلة وهي لا ترصد الا مظاهر التخلف في أشكاله العديدة، فهو تخلف علمي وهو اجتماعي وسياسي أيضا فـ«الملك قاس لدرجة أن الشرر يتطاير من عينيه دائما وكل يوم يقتل مئات الناس... ويسرق كل قمحة تنبت في أي شبر من الأرض ويلقى للناس الفتات...» [561] .

وهكذا تبدو الفتاة الأوروبية كاترين متجاوزة لذاتها، فهي تشخص حضارتها وتمثلها ولذلك رغم هذا الحب «الانساني» لم ينظر اليها منصور عبد السلام الا من خلال هذا التشخيص والتمثيل، لكن أهمّ ما يثير الانتباه هو أن هذه العلاقة لا تنتهي

---

(557) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 187
(558) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 189
(559) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 190
(560) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 191
(561) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 192

باللّقاء الأخير شأن علاقة مصطفى سعيد بنسائه وعلاقة عادل بجيجي، بيد أن الخلاف في هاته العلاقات هو أنّ الرجل هو الذي يقطع العلاقة بإرادته الفردية في حين تظل المرأة وفية منتظرة (562) .

وفي رواية «حبيبتي ميليشيا» لتوفيق فياض، يمكن أن نتحدث عن علاقة بين المرأة الشرقية والمرأة الأروبية أي بين دهرية وجين، بيد أنّ هذه العلاقة لا تخلو من كل دلالة، ذلك أنّ جين وهي تعمل في إحدى الصّحف الأنجليزية جاءت إلى أرض المقاومة الفلسطينية لتتعرّف عن كثب على نضال الشعب الفلسطيني، فتلتقي بدهرية المسؤولة عن الاعلام في الكفاح المسلّح (563) وإذ رأت في فلسطين آثار المسيح فقد أدركت أيضا الواقع العربي وصلته بالثورة الفلسطينية القائمة على التناقض (564) .

والنّتيجة التي نخرج بها هي أن التعسّف الذي تلقاه المرأة الفلسطينية من بعض الأنظمة العربية هو نفس التعسّف الذي تعيشه المرأة الأروبية في نضالها من أجل قضاياها السياسية المشروعة (565) وهكذا لم تشعر دهرية بأي إحساس بالغربة أو النشاز تجاه هذه المرأة، بل نراها على العكس، قد استطاعت

(562) أنظر الأشجار... واغتيال مرزوق ص 194
(563) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 107
(564) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 115 — 116
(565) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 141

أن تدخلها بسهولة في إطار النضال العربي[566] كما استطاعت أن تتجاوز حدود «الخلاف» الحضاري لتلتحم بهذه الرفيقة الأروبية فتلتقيان معا في ضمّة جمعت بينهما[567] وهكذا يمكن أن نؤكّد أنّ علاقة المرأة الفلسطينية بالمرأة الأروبية تختلف نوعيا عن علاقة بقية الأبطال المثقفين بالنّساء الأروبيات، فلعل وحدة الجنس ساعدت على اللقاء بينهما، لكن الأهم إحساسهما معا بأنّهما تناضلان من أجل قضية متشابهة وهي قضية التحرّر من «الاستعمار».

جدول ـــ المرأة ودلالتها

المثقّف	المرأة	وضعيتها الاجتماعية	شخصيّتها	دورها في الرّواية	دلالة هذا الدّور
2) لينا فياض	لينا فياض	مثقفة	مأزومة	قضيّة	الاستقلالية
3) س مهران	نور	عاهر	غ مأزومة	رمز	جانب الخير في شخصية سعيد
4) سامي	إلهام	مثقّفة	غ مأزومة	رمز	الوسط بين الشرق والغرب

(566) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 107

(567) عندما أرادت دهرية أن تقتل قاتل زوجها احتضنتها جين.

5) عادل	جيجي	موظفة في مطبعة	مأزومة	رمز	المراة الغربية المغلوبة على أمرها ضحية أروبا الاستعمارية
	سولى	مثقفة	غ مأزومة	رمز	الوسط بين الشرق والغرب
6) م سعيد	ج موريس				
	آن هامند	أوساط اجتماعية	مأزومات	رمز	المرأة الغربية المأزومة مختلفة
	إ. سيمور شيلاغرينود				
7) الراوي	بنت محمود	امرأة شعبية	غ مأزومة	رمز	العنف الدموي
8) ع المقصود	أم سالم	فلاحة	غ. مأزومتين	قضيّة	تحديث علاقة الرّجل بالمرأة
	تفيدة	فتاة شعبية			
9) كريم الناصر	اسيل عمران	مثقفة	مأزومة	رمز	الاستلاب السياسي
	ريم عبد اللّه	موظفة	مأزومة	رمز	الاستلاب الجنسي
	يسرى	تلميذة	غ مأزومة	رمز	التصحيح
10) فياض	الفتيات عبر النافذة	غ واضحة	غ مأزومات	رمز	الجنس الصارخ
11) قاسم	هنية	مديرة	مأزومة	رمز	ضحية بشاعة الواقع
	رحاب				
م عبد	ليلى	تقليدية	غ مأزومة	رمز	تخلّف الواقع

السلام					العربي
	سهام				
	كاترين				
12) عبد	ليلى	تقليدية			
السلام	سهام				
	كاترين				
13)	ياسمينة	مثقفة	مأزومة	قضيّة	المرأة البضاعة
ياسمينة					المستلبة
14) فرح	لا إمرأة	مثقفة	مأزومة	قضيّة	
15) دهريّة	دهريّة	مثقفة	غ مأزومة	قضيّة	المساواة
					السياسيّة
	جين	صحفية	غ مأزومة	قضيّة	المرأة الغربيّة
					المناضلة

جدول : موقف المثقّف من المرأة

المثقف	شخصيّته	المرأة	شخصيتها	علاقتها به	موقف المثقّف منها
1) لينا فياض	مأزومة	الأم			
		الأختان	غ مأزومات	–	التمرّد
		الجارة			
2) س مهران	مأزوم	نور	غ مأزومة	+	حب وملاذ
3) سامي	غ مأزوم	إلهام	غ مأزومة	+	الزواج والمرافقة

4) عادل	مأزوم	جيجي	مأزومة	+	الحب اليائس
		سلوى	غ مأزومة	+	المنعرج
		جين موريس			
		آن هامند			
5) م سعيد	مأزوم	ازيلا سيمور	مأزومات	+	القتل
		شيلا غرينود			
6) الرّاوي (الموسم)	مأزوم	بنت محمود	غ مأزومة	+	اللّقاء المستحيل
		أم سالم			
7) عبد المقصود	غ مأزوم	تفيدة	غ مأزومات	+	التقدّم بهما
		اسيل عمران	مأزومة	+	تركها كما ترك التنظيم
8) كريم الناصرى	مأزوم	مريم عبد الله	مأزومة	+	رفض حبها
		يسرى	غ مأزومة	+	حب ممنوع
9) فيّاض	مأزوم	الفتاة عبر النّافذة	غ مأزومة	+	الوصال المنقطع
10) قاسم	مأزوم	هنية	مأزومة	+	الحب المستحيل
		رحاب			
		ليلى			
11) منصور عبد السلام	مأزوم	سهام	غ مأزومات	غير واضحة	الزواج المستحيل
		كاترين		+	اللقاء المنقطع
12) دهية	غ مأزومة	جين	غ مأزومة	+	النضال المشترك

جدول : المرأة العربيّة في علاقتها مع المرأة الأروبية

المثقف	المرأة العربية	شخصيتها	نوع أزمتها	العلاقة	المرأة الأروبية	شخصيتها	نوع أزمتها
عادل	سلوى	غ مأزومة	–	=	جيجي	مأزومة	ضحية أروبا الاستعمارية
م سعيد	بنت محمود	مأزومة		=	جين موريس آن هامند ازبلا سيمور شيلا غرينود	مأزومات	ضحيات العنف الأروبي
دهرية	دهرية	غ مأزومة	–		جين	غ مأزومة	ضحيات العنف الأروبي

إنّ هذه الجداول التي تلخّص تقريبا ما كنّا قد حللناه سابقا تدعونا إلى بعض الاستنتاجات الهامة. فهذه النماذج الرّوائية التي حللناها تؤكد أنّ المرأة لا تزال موضوعا هاما في الرّواية العربية كما تؤكد أنّ المثقّف العربي لا يزال يتعامل مع المرأة تعاملا أساسيا، فهي بالنسبة إليه علاقة من العلاقات الأساسية التي تشدّه بكيفية أو بأخرى إلى الحياة وتكيّف نظرته إليها.

والحقيقة التي يجب تأكيدها أنّ اختلاف نظرة المثقفين إلى المرأة مرتبط باختلافهم أساساً في صورهم وخصوصية قضاياهم. فكل ينظر إلى المرأة من خلال أزمته الشخصيّة ومن خلال اختياراته الفكريّة العامة.

فلئن كانت سلوى «المنعرج» وإلهام «أصابعنا التي تحترق» تمثلان المرأة الوسطى التي تجمع بين شيء من التّحرر والمحافظة فلأنّ عادلا وساميا رجلان اختارا التوسط في حياتهما الاجتماعية والسياسية والفكريّة وقد يختار المثقف نموذجا يناقضه في شخصيته عسى أن يخرجه من أزمته، فسعيد مهران الناقم والمتمرد على الوضع يرتمي في أحضان نور المرأة المستسلمة لقدرها وكريم الناصرى القلق في حياته الشخصيّة يتعلق بيسرى الفتاة الرقيقة المطمئنة ومنصور عبد السلام الأستاذ الجامعي المؤمن بأفكاره الثوريّة يظل يبحث عن فتاة عربية جميلة لا شخصية لها. فيمكن القول إنّ المرأة في كثير من الأحيان تجسّم الأزمة التي يعيشها المثقف ذاتها. فهي رمز بليغ لهذا التناقض الحاد الذي يعيشه المثقف بين أفكاره وعقائده وطموحاته وبين الواقع المرير الذى يطأه وما المرأة الا جزء من هذا الواقع.

لكن يا ترى من هذه المرأة التي يخاطبها المثقف ويعقد معها علاقاته من خلال هذه الرّوايات المدروسة ؟ قد لا نبالغ إذا قلنا إن هذه المرأة هي المرأة العصرية أو الحديثة. فأغلبهن مثقفات حصلن على درجات ثقافية معينة، أغلبهن تلميذات أو طالبات أو موظفات، وحتى المرأة الشعبية وحضورها قليل (أم سالم، تفيدة) فهي إمرأة حديثة نراها تصبو إلى «تعصير» حياتها ومثال تفيدة التي تحاول تبديد كابوس الجهل عن طريق دروس محو الأميّة مثال بليغ، كما أن أم سالم حررّها الرّيف وقضاياه فأصبحت تنوب الرّجال في مشاكل عامة لا يتعرض إليها إلّا الرّجال عادة وكذا الشأن بالنسبة لحسنة بنت محمود فقد وهبها مصطفى سعيد شيئا من روحه العنيفة فثارت على الوضعية الاجتماعية التي تجعل منها أداة للنهم الجنسي.

وقد لاحظنا كذلك حضور المرأة الأروبية الكثيف لدى بعض المثقفين، بيد أنّنا لاحظنا كذلك أنّ المرأة العربيّة رغم ثقافتها لا تتخذ صورة المرأة الأروبية في غالب الأحيان. فهي في أغلب الحالات، رغم ثقافتها تظل محافظة على القيم الأخلاقية الشرقيّة في علاقتها مع الرّجل وإن تحرّرت فبمقدار. والاستثناء يبدو لنا بصفة خاصة في المثقفة نفسها عندما تطرح قضيتها إذ تتّخذ من صورة المرأة الغربيّة مثالا لها. وهكذا يمكن القول إنّ المرأة تظل دائما رمزا لحضارتها وقيمها. فالعربيّة تجسّم المجتمع العربي والأروبية تجسم أروبا.

والسّؤال الذي يفرض نفسه : ما موقف هذه المرأة سواء كانت عربيّة أو أروبيّة في علاقتها بالرّجل ؟

إنّ السّمة المميّزة لهذه العلاقة تكمن في أنّ المرأة عامّة هي صاحبة المبادأة، فنور هي التي تتقدّم في المقهى إلى سعيد مهران وتساعده منذ اللقاء الأوّل على تنفيذ خططه والهام تأتي إلى مقرّ المجلّة بنفسها حيث يتمّ اللقاء بينها وبين سامي ونرى سلوى هي التي تقبل على عادل في بيت صديقه وتتعرف عليه، وكذلك تفعل أسيل عمران عندما تفاجىء كريم النّاصري بسؤاله عن اللّوحة التى كان مغرقا في مشاهدتها، وعندما كان فياض ينظر الى النّافذة المقابلة له بادرت دينيز برفع يدها للتحيّة الأولى وكذا فعلت هنيّة في المكتبة عندما فاجأت قاسما وهو مغرق في تسليم كتابه.

وهذه الملاحظة تخالف لا شك ما رآه ابراهيم السّعافين عندما أكد أنّ الرّجل دائما هو صاحب المبادآت في علاقته بالمرأة في الرّواية العربيّة [568] فقد يكون ذلك صحيحا بالنّسبة للرّجل العادي أمّا بالنّسبة للمثقّف وهو الذى لا ينفك يعبّر عن عجزه، يظل يستقبل المرأة فقط نستثني مصطفى سعيد الذي ذهب إلى أروبا غازيا فقد كان أيضا يغزو نساءه.

وهي كذلك إيجابية في علاقتها مع الرّجل. إذ منذ أن تتّجه إليه تظل مستعدة لتقبّل مواقفه وآرائه وتسعى رغم مشاكلها وبكلّ قواها إلى مساعدة الرّجل على الخروج من أزمته. فلقد بذلت نور جهدا كبيرا في سبيل إقناع سعيد مهران حتى يكفّ عن طلب الثأر من خائنيه وقد أفلحت إلهام في خلق الجوّ النفسي

---

(568) أنظر صورة المرأة في روايات حنا مينه الأقلام عدد 9 حزيران 1980

الملائم وساعدته في أنشطته الفكريّة عندما تزوجت به. وقد أخرجت سلوى عادلا من المنعرج في نهاية المطاف كما كانت أمّ سالم وراء عبد المقصود في نضاله من أجل تحقيق حريّة الفلاح وتشبثت يسرى بكريم النّاصري عندما اقتنعت بحبّه وكذلك فعلت مريم عبد الله وظلّت دينيز تبحث عن فيّاض بعدما فقدته، ووقعت هنية في حبّ قاسم وظلت كاترين متعلقة بمنصور عبد السّلام رغم إعلانه القطيعة.

وقد تنجح المرأة أحيانا في إخراج المثقف من أزمته كما حدث بالنّسبة لسامي وعادل وعبد المقصود فتُحدِث المرأة التوازن المنشود في شخصيّة المثقّف ولكنّها في كثير من الأحيان تخفق في هذه المهمّة إخفاقا ذريعا ولكنّها مع ذلك تتجاوز ذاتها لتكون دلالة على المخرج الذى يطمح إليه المثقف لتجاوز أزمته فهي مثلا عند كريم الناصري المنقذة والمطهّرة وعند سعيد مهران نافذة على القيم العليا التي يطمح إليها كما أنهّا دلالة على الكبت الجنسي عند فيّاض والتخلّف الاجتماعي عند منصور عبد السلام.

ولئن استطاعت بعض النّساء العربيّات أن تنجح في دورها هذا فإنّ كلّ الأوربيات وبدون استثناء تخفقن في اللّقاء المتواصل بالرّجل. فأغلبهن يمتن معبّرات عن عجزهنّ في الحفاظ على علاقتهن بالمثقف العربي. إذ يظلّ المثقّف بالنسبة إليهن العربيّ المستحيل لسبب من الأسباب، فقد قتل مصطفى سعيد نساءه الأوروبيّات الواحدة تلو الأخرى إنتقاما لحضارته وكذا فعل عادل انتقاما من أوروبا العنصرية. أمّا منصور عبد السّلام فقد تسبّب في القطيعة عندما أحسّ بمركب نقص تجاه حضارته.

وهكذا يمكن القول إنّ الرّجل المثقف يظلّ دائما المتحكم الرئيسيّ في هذه العلاقة إذ أنّ إرادته الشخصية هي الارادة الحاسمة فنظرا لأسباب عديدة وظروف مختلفة يجد نفسه عاجزا عن المحافظة على المرأة، فيضطرّ الى قطع علاقته بها، ففياض هو الذي أراد قطع صلته بدينيز كذلك منصور عبد السلام فارادته الواعية هيّ التي شاءت القطيعة مع كاترين وكذلك فعل كريم النّاصري عندما أعلم فتاته يسرى بضرورة وضع حدّ لعلاقتهما، ومصطفى سعيد نفسه، أليس هو الذي يضع حدّا في كلّ مرّة لعلاقته بنسائه الانجليزيات وبحسنة بنت محمود ذاتها وحتى عادل في رواية المنعرج هو الذي وضع حدّا لعلاقته بجيجي أفلَيْس هو المتسبب في النهاية في موتها ؟

ولذلك تجد المرأة نفسها في أحيان كثيرة رغم مبادرتها وإيجابيتها مستسلمة لقدرها، فاقدة لكل إرادة، ضعيفة ينتظرها الموت أحيانا ومهما كان سعيها فإنّ طموحاتها لا تتحقق الا في إطار إرادة مطلقة هي إرادة الرّجل ولذلك عجزت لينا فياض في علاقتها مع الطّالب العراقي بهاء وفشلت نور في تغيير المسار الذي اختاره سعيد مهران لنفسه وفشلت كذلك حسنة بنت محمود في شدّ مصطفى سعيد الممزق إلى أرض السّودان وهكذا دواليك.

وبما أنّ أغلب المثقّفين في الروايات المدروسة عاجزون مدركون لهذا العجز يظلّ الخيط في النهاية منقطعا بينهم وبين نسائهم. وتظل النساء تجسيدا لازمتهم.

على أنّنا يمكن أن نخرج في نهاية هذا الفصل بملاحظات هامّة :

1) إنّ المثقّف الحديث يرفض عامة المرأة الأروبية، وهذا يعود كما سنوضّح فيما بعد إلى موقفه من أروبا القائم على إشكالية حادة.

2) ونراه على العكس مرتبطا بالمرأة العربيّة ساعيا إلى «تحديث» العلاقة بين المرأة والرجل وسمة التحديث الأساسيّة السعي إلى علاقة تقوم على «المساواة» حتى تكون هذه العلاقة علاقة تزاوج فعلا سواء كانت على المستوى الاجتماعي أو الجنسي أو السّياسي أيضا وهذا يعود إلى تأثره بثقافته العصريّة.

3) ورغم ذلك نعتقد أنّ المثقف العربي لم يتخلص بعد من رواسب الثقافة الأبوية والا فكيف نفسّر تسبب المثقف في انقطاع الصلة بالمرأة ؟

وهكذا يظلّ الصراع بين القديم والحديث قائما في شخص المثقّف ومواقفه من غيره.

3) موقف المثقّف من الجنس :

ما من أحد يشك في قيمة «الجنس» في الرّواية العربية المعاصرة وهو موضوع مرتبط ارتباطا وثيقا بموضوع «المرأة» فكلّما وجدت المرأة في الرّواية يمكن أن نتحدث بطريقة أو بأخرى عن الجنس، ورغم هذه الصلة بين الموضوعين فالاختلاف بينهما لا يقل قيمة. فالسؤال إذن : ما موقف المثقف العربي من الجنس وما دلالته عنده ؟

لعلّه ليس من الغريب أن نلاحظ بادىء ذي بدء أنّ موضوع الجنس من المواضيع الأساسية التي تطرح على المثقفة العربية فلينا فياض وهي من خلال تجربتها الذّاتية، تثير قضية المرأة، تطرح قضيّة الجنس عندها.

فالعلاقة الجنسيّة من العلاقات الأساسية التي تسعى إلى تحقيقها فأمّها لا تتفوق عليها الا بشيء واحد وهو فراشها الذى تفوح منه رائحة الجنس (569).

(569) أنظر أنا أحيا ص 183

فراشها معطر دافيء أمين ≠ فراشي موحش قاحل مخيف

ولذلك نراها من خلال علاقتها ببهاء، الطالب العراقي، تسعى إلى تحقيق هذه العلاقة، لكن على أساس التكافؤ وتجسيما لممارسة فكرة الحريّة على المستوى الجنسي وممارسة الحق المشروع في الحياة [570] والجنس عندها إذن مصدر عطاء ووسيلة لامتصاص الضياع ولما كان العطاء هو فلسفة لينا في العلاقة الجنسية فإن مجال فخرها الوحيد يتحدّد في «صورة قدّها المتضخم الذي يتفوّق على كلّ قدّ في عطائه» وهذا العطاء من جانبها لا يحقّق وجودها وحدها وإنما هي ترى أنّه يحقق في نفس اللحظة وجود الطرف الآخر بينما هذا الطرف يعيش في عالم مختلف عن عالمها» [571] وفي رواية «بيروت 75» يبدو الجنس بالنسبة لياسمينة تحقيقا للذّة والمتعة فهي تغرق في وصف هذه المتعة الجسدية مع نصر الذي حوّلها من سهل من الجليد إلى حقل من الألغام [572].

بيد أنّ هذا الادمان الجنسي يصل إلى حدّ «التعطيل» عن الحركة والعمل. فقد جاءت ياسمينة إلى بيروت تحدوها آمال وطموحات فإذا هي تعوض الحرمان الذى عاشته كامل حياتها وتثأر للنساء العربيات المحرومات منذ قرون عديدة فيصيبها ضرب من «الادمان» و«المرض» و«الانحراف» [573] وهي لم

---

(570) أنظر أنا أحيا ص 191

(571) أزمة الجنس في القصّة العربية ص 282

(572) أنظر بيروت 75 ص 38

(573) أنظر بيروت 75 ص 40

تعد قادرة على إنجاز أي عمل فعجزت عن الكتابة ونسيت رغبتها في مقابلة النقاد والصحافيين وأصحاب دور النشر [574] وفي نهاية المطاف يصبح الجنس عندها مرضا يشوّه الكيان البشري، فيفقده سماته الأساسية [575].

وإذا كان الجنس عطاء بالنسبة للطالبة «لينا فياض» ومرضا معطلا ومشوها بالنسبة للأستاذة ياسمينة فإنه سقوط واستلاب عند الموظف «فرح» فأول ممارسة شاذة للجنس جعلته يدرك إنهياره النفسي وأنه أصبح ملكا للآخر. فلقد باع نفسه للشيطان [576] فكان الاحساس بالخصي دلالة على «الاستلاب» فالمستلب جسده ما في مقدوره امتلاك جسد الآخر [577] أما كريم الناصرى فلا يرى في الجنس الا مظهرا لتحرر الرغبات المكبوتة ومظهرا للاستلاب. لقد نال من الراقصة مع رفاقه بعد حرمان طويل، لكنّ الجنس وإفراغ الكبت والحرمان عن طريقه لم يكونا أداة لشدّ كريم الناصرى إلى الحياة والأشياء المحيطة به، بل يراه على العكس أداة استلاب، فهو يرفض مريم عبد الله التي تقدم له جسدها اعتقادا منه أنها «تريد أن تعقد (معه) صفقة، تماما كما تفعل شهرزاد أو غيرها من البغايا [578] وتريد أن تدنّس له عواطفه.

---

(574) أنظر بيروت 75 ص 42
(575) أتقول «كم صرت سخيفة أجمع التذكارات والصّور وبقايا زجاجات العطر وكل أوثان الحب الممكنة... اه كم تشوهت» ص 51
(576) أنظر بيروت 75 ص 65
(577) أنظر بيروت 75 ص 63
(578) أنظر الوشم ص 109

ولئن اعتبر كريم الناصرى الجنس تحريرا للرغبة المكبوتة ومظهرا للاستلاب وتدنيس العواطف فان فياضا لا يرى فيه الا مظهرا للحرمان والتعسّف وقد أكدنا أن المرأة لا تثير في نفسه الا شبح الجنس المستحيل.

وهكذا يبقى الجنس سرابا ورمزا للحرمان والتعسّف أيضا ويظل شيطانا يوسوس في صدر فياض بين حين وآخر كلما فتح نافذة على العالم الخارجي (579) .

إلا أنّ القضيّة التي من أجلها يناضل فياض تجبره على مصارعة هذا الشيطان الموسوس والجام كلّ رغبة جامحة معذّبة فـ«سبله المستقيمة واضحة، أن يمضي ويعمل، وعليه أن يفعل ويلجم كل وسوسة ما عداها» (580) وعلى هذا الأساس يصبح الانتصار على الرّغبات الجنسية وقتلها رمزا للصمود والنضال، فتجربة الصّمود التي ما انفك فياض يمر بها وهو في هجرته ميادينها كثيرة منها الجنس، فعليه إذن أن يحمل قدره ويمضي بدون إمرأة (581) .

أما سامي، المثقف الطليق فلم يكن الجنس لديه رغبة مكبوتة، فبحكم مركزه الاجتماعي وهو يشرف على مجلة أدبيّة تعرف على نساء كثيرات اتخذ من بعضهن وسيلة لارضاء الرغبة الجنسية. والممارسة الجنسية عنده تغيير لطعم الحياة وخروج

---

(579) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 194 — 195
(580) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 196
(581) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 200

على الرتابة وهو في النهاية محرك يجدّد في كلّ مرة الرغبة في العمل ويشحذ الارادة. وهكذا تكون المرأة صانعة هذه الرغبة التي تنفي كل علاقة تجاوزية كالزّواج مثلا [582]

وفي رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» يتخذ الجنس دلالة عميقة من خلال علاقة مصطفى سعيد بنسائه الانجليزيات فالأكيد أنّ هذه العلاقة علاقة جنسية اطلاقا إذ ظلّ «يطاعن النساء وهن مطلبه بايره» فحسبه فخارا ان يعتلي ربوة البطون مهللا و«يغرس فيها بيرقه» وتعددت معهن الوقعات أعني المواقعات، وساحة الوغى واحدة» [583] ولذلك فلم تكن المرأة بالنسبة إليه الا نبعا للجنس لا يجف، فمنذ الاتصال الأول بالمرأة الأروبية أحسّ بهذه الرائحة المجنونة وهذه الرغبة الملحّة [584] وأصبحت كل امرأة أنثى لا غير [585] وهو «صحراء الظمأ، متاهة الرغائب المجنونة» [586].

ورغم إغراق مصطفى سعيد فإنّ الجنس عنده وسيلة ولا غاية في حد ذاتها، أفلا يريد أن يحرّر إفريقيا بذكره ؟ فكلما كانت معركة التحرير عنيفة كان الجنس عنيفا، فما كانت في نفسه قطرة من المرح «كما قالت مسز روبنسن» فيخوض «المعركة بالقوس والسّيف والرمح والنشاب» [587].

---

(582) أنظر أصابعنا التي تحترق ص 62
(583) الثابت والمتحوّل ــ موسم الهجرة إلى الشمال ص 16
(584) أنظر الموسم ص 29
(585) أنظر الموسم ص 52
(586) أنظر الموسم ص 41
(587) أنظر الموسم ص 55

والجنس أداة غزو يرد بواسطته على العنف بالعنف [588].

وتنتهي معركة م سعيد بامتزاج الجنس بالدم على أقصى درجات العنف التي يمكن أن يصل اليها فيكون الالتحام الجسدي الدموي بدوره دلالة على بلوغ الهدف المنشود.

فيتضح إذن أنّ المثقّف العربي لا ينظر الى الجنس باعتباره قضيّة مرتبطة بحريّةَ المرأة بل يعطيه دلالات أخرى مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقضية الاجتماعية أو السياسية المطروحة على المثقف ذاته، وهكذا كان الجنس تعبيرا عن الحرمان الاجتماعي والتعسّف السياسي وأداة لتجسيم فكرة العنف، كما كان أيضا تعبيرا عن الاحساس بالذّات ذاتها حينا وعن التعطيل والسّقوط حينا آخر وعن السعي إلى تغيير طعم الحياة والى الخروج من الرّكود أيضا بيد أنّ كثيرا من المثقّفين في النماذج الروائية التي اعتمدنا عليها لم يطرحوا قضية الجنس وبالتالي لم يتبنوا مواقف معينة منه، فمثقفا الفلاح مثلا لم يثيرا قضيّة الجنس في حين أنّهما تبنيا مواقف واضحة من المرأة وإن طرحت لينا فيّاض وياسمينة قضية الجنس باعتبارها مرتبطة بقضية المرأة فإن دهرية رغم موت زوجها لم تعش الحرمان الجنسي وبالتالي لم تتبن موقفا منه وفي النّهاية تظل القضيّة الأساس بالنسبة للمثقف العربي فمن خلالها فقط يتبنّى مواقفه من شتى المواضيع التي تواجهه.

---

(588) أنظر الموسم ص 100 «إنني جئتكم غازيا في عقر داركم، قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ، أنا لست عطيلا عطيل كان أكذوبة»

جدول : المثقف والجنس

المثقف	الجنس ودلالته	صلته بقضيّة المثقف
1) لينا	حق مشروع لكنه مستحيل	تحقيق مبدإ التكافؤ
2) ياسمينة	متعة ولذة معطّلتان	الحريّة الفردية
3) فرح	استلاب (عجز عن ملكية الغير)	نتيجة لطموحه
4) كريم الناصري	استلاب (تدنيس للعواطف)	أحد مظاهر الاستلاب عامة
5) فيّاض	المتعة المستحيلة	نتيجة للتعسّف السياسي
6) سامي	الرغبة الممكنة	تجديد الرغبة في الحركة والعمل
7) م سعيد	تحرير إفريقيا وغزو أوربا ولكنهما مستحيلان	رد فعل على العنف الأوربي

من خلال هذا التّحليل نستنتج أن مثقفي رواياتنا لا يتعرضون جميعا الى قضيّة الجنس. والذين لا يعالجونها هم بصفة خاصة من المثقفين الرجال بينما نلاحظ على العكس من ذلك أنّ المثقفتين الرئيسيّتين في بحثنا تطرحان قضيّة الجنس طرحا ملحّا وإذا كانت قضيّة الجنس بصفة خاصة وقضيّة المرأة بصفة عامة هي قضيّة «طابو» في فكرنا العربي المعاصر إذ أنّ الضجّة والجدل ثارا على إثر صدور بعض المؤلّفات الاصلاحية في قضيّة المرأة (589) فإنّ الرّواية العربية قد تجاوزت هذا «المحرم» لتجعل منه قضيّة فكرية هامة. ولذلك لعله من

(589) مؤلفات قاسم أمين ومؤلف الحدّاد

الصواب القول إنّ هذا الموضوع من المواضيع الحديثة التي دخلت فكرنا عن طريق الاتصال بالفكر الأروبي. والجنس مظهر من مظاهر التفتح على الذاتية والفردية وهو مطلب ملح بصفة خاصّة لدى المثقفة العربية التي أدركت مدى أهميّة الجنس بالنّسبة إليها، وهي إذ تقبل عليه فلأنّها تعتقد أنّ المرأة العربية عاشت طويلا مسلوبة من هذا الحقّ الفطري الذي تمارسه وهي مغلوبة على أمرها. ولكن ألا يعتبر طرح قضيّة الجنس بأيّ شكل من الأشكال وسيلة من وسائل الانتساب إلى الغرب والتشبّه به والخروج من الواقع التقليدي الذي يعيشه المثقّف غصبا عنه؟ ولعلّ هذا الموقف يسم المثقف الليبرالى بصفة خاصة ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يحل هذه القضية بصفة جذرية. فالجنس بالنسبة للمثقّف العربي هو هذه اللذة الجميلة ولكنها لذة مستحيلة حينا ولذة معطلة تعقبها المرارة والموت والغثيان حينا آخر. فهي إذن لذة تجسم الأزمة والمأساة لدى المثقف العربي المعاصر.

إنّ المثقّف الليبرالي الذي يريد الخروج من المركّب الحضاري الذي ينتابه والتفتح على فرديته يجد في الذات الجماعية وما تستوجب من تضحيات حاجزا سميكا دون الوصول الى تحقيق هذه اللذة الطبيعية فيبقى المثقّف ممزّقا بين الواقع الاجتماعي الذي يفرض نواميسه وبين مجموعة من القيم التي تبناها عن طريق اتصاله بالثقافة الحديثة. إنّ الجنس باعتباره مظهرا من مظاهر التفتح على الفردية قيمة غربية. وحتى يستطيع المثقف تحقيقها يجب عليه أن يكون قادرا على تجاوز واقعه الاجتماعي وهو أمر مستحيل ذلك أنّ المثقف يريد

تحديث المجتمع ولا تجاوزه وتلك مهمة شاقة. وفي النّهاية يمكن أن نؤكّد أنّ قضيّة الجنس كما يطرحها المثقف العربي المعاصر من خلال الرّواية ليست تعبيرا عن العلاقة بين الرجل والمرأة وإنما هي في أغلب الحالات تجسيد جوهري للكثير من معاني حياتنا وفي مقدمتها معنى الحريّة الذي هو بمثابة القضيّة الأم عند هذا المثقف.

ذلك أنّ أزمة الجنس في الرواية العربيّة الحديثة، ليست «وليدة لنظريات في الفلسفة والحضارة ذلك ان الحركة الفكرية في بلادنا لم تنبت بعد اتجاهات فلسفية أو حضارية يمكن لها أن تؤسّس نظرة للجنس أو الحياة اذ نحن ما نزال نرتبط بأروبا وفلسفاتها وحضارتها بأكثر من وسيلة واتصال» [590] وحتى يصل المثقف إلى نظرية محدّدة في الجنس يجب أن يتطوّر الواقع الاجتماعي وينشأ المجتمع الجديد الذي يحلم المثقف بخلقه. ولكن ما هو هذا المجتمع «الحلم» لدى المثقف العربي المعاصر ؟ إنّ هذا السؤال يودي بنا إلى موقف المثقف من التغيير أي من الثورة.

(590) راجع في هذا المعنى غالي شكري أزمة الجنس ص 317

4) موقف المثقّف من الثورة

لا تقدم لنا الرّواية العربية نموذجا واحدا من المثقفين بل تعرض علينا نماذج متعدّدة، ولذلك فمفهوم الثورة يختلف من مثقف إلى آخر كما تختلف الوسائل التي يمكن استعمالها لتحقيقها.

يقول حليم بركات في حديثه عن المثقّفين وصلتهم بالثورة «في البلاد العربيّة نماذج لا نموذج واحد، بعضنا اختار الانسحاب واللامواجهة وبعضنا اختار الخضوع وبعضنا إختار التمرّد الفردي وبعضنا الثورة والعنف الثّوري» (591) لكن هل يخضع مثقفو النماذج الرّوائية التى درسناها لمثل هذا التصنيف ؟

قبل الاجابة عن هذا السؤال لا بدّ من تحديد مفهوم الثورة لدى المثقف من خلال الرّواية العربيّة. فدهرية تعرف الثّورة بأنّها الرّفض لكل شيء خطإ (592) وهو تعريف هام رغم بساطته لأن

---

(591) المستقبل العربي عدد 7 1978 ص 106

(592) أنظر حبيتي ميليشيا ص 101

الصّحة والخطا مفهومان نسبيّان، وحينئذ يصبح جل مثقفي الرّواية العربية المدروسة ثوريين.

لكن «ما هو محتوى الثورة ؟ إعادة تسوية توزيع السلطة، بناء اقتصاد قومي، تعميم الثقافة التقنية ؟ أم هل هي تحرير المجتمع والفرد من كل تحديد مسبق ماض أو مقبل إلى حدّ أن المجتمع المثور يستطيع أن يتوقع العمل من الآخر وأن يحرمه على هذا النحو مسبقا من فعاليته ؟» (593) أسئلة عديدة جديرة بالاهتمام.

إنّ الثورة كما يراها بهاء، الطالب العراقي الشيوعي في رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي، هي القضاء على المسؤول السياسي الذي يسيّر جهاز الحكم في بلده والذي «يسيطر على التاج والعمامة والخيمة» (594) ويعقد تحالفات أجنبية ولا شيء غير ذلك.

ونراه ناقما على هذا الرّجل فيتصوّر كيف سيروي عطشه من رؤية دمه السّائل على الفراش (595) فالثورة عند بهاء تتمثل إذن في إبدال جهاز الحكم بجهاز لا شكّ سيمثّل الحزب الذي ينتمي إليه وهو الحزب الشيوعي.

أمّا ثورة س مهران فهي خالية من مضمون واضح وضوحا دقيقا. اذ مضمونها مجموعة من الكلمات هي «الشعب، السّرقة، النار المقدسة، الثورة، الجوع، العدالة» (596) لكن ما أن شرع

---

(593) أنظر عبد الله العروي ــ أزمة المثقفين العرب ص 92
(594) أنا أحيا ص 177
(595) أنا أحيا ص 179
(596) اللّص والكلاب ص 124

في السّرقة تحقيقا حسب اعتقاده لهذه الثورة التي تعلمها من أستاذه رؤوف علوان حتى دخل السجن ولما خرج منه تغير مضمون الثورة فأصبح تصحيح القيم الاخلاقية السّائدة فـ«لكي تصفو الحياة للأحياء يجب اقتلاع الخبائث الاجرامية من جذورهـا» (597) لأنّ «الدنيـا بلا أخـلاق تكـون بلا جاذبيّة» (598).

فهـي اذن ثورة علـى «النواميس والسلطـة والشرائـع والقوانين» (598) وهي ثورة «على الفساد والظلم وعلى الاختلال الاجتماعي وفي طليعته الخيانة» (598).

فبعد أن كانت في البداية ثورة ذات أهداف سياسية تتمثل في إزالة الظلم الاجتماعي وتحقيق العدالة الاجتماعية بدون أن يوضح نوع هذه العدالة الاجتماعية ويحدد دور الأطراف الاجتماعية فيها، أصبحت ثورة أخلاقية رافضة، فهي ترفض كل القيم السائدة وكل ما هو موجود في المجتمع بدون أن يقدم لنا البديل الأخلاقي الذي يسعى اليه فكلمة «أخلاق» تعني مفهوما نسبيا. ولكن أي أخلاق يعني سعيد مهران ؟

لا نجد جوابا واضحا في رواية «اللص والكلاب».

أمّا الثورة في رواية «الفلاح» لعبد الرحمان الشرقاوي فتتمثل في

---

(597) اللّص والكلاب ص 76
(598) اللّص والكلاب ص 142

تحقيق الاشتراكية تلك التي «جوهرها الحريّة» فهي اذن «حرية، انطلاق، عدالة حقيقية» [599] لكنها اشتراكية ترفض التطاحن الطبقي فتصبح الاشتراكية ضد الشيوعيّة وبالتّالي ضدّ الميثاق [600].

وتعرف من ناحية أخرى بانها تقوم أساسا على الحريّة في العمل والانتاج ضمانا للطموح وتزايد الانتاج [601] ذلك أنّ عدم احترام الحريّات العامة أخّر التطوّر الاشتراكي.

فهي في النّهاية اشتراكية حدّدها الميثاق الوطني للاتحاد الاشتراكي في مصر وتؤكد خطب الرئيس جمال عبد الناصر والشّعارات التي يرفعها. ومن ثمّ أصبحت الثورة تطبيق مبادىء الميثاق الأساسية وتكريس شعارات جهاز الحكم في الواقع ومن أجل هذا الهدف ناضل عبد المقصود وبقية الفلاّحين.

في رواية «المنعرج» لمصطفى الفارسي للثورة مفهوم فكري عام ومفهوم اقتصادي.

فقد آمن عادل أنّ على المثقف رسالة لا بد من أدائها تتمثل في قلب الأوضاع الفاسدة بثورة الفكر المؤمن برسالته [602] وقد اعتقد عادل المهندس أنّ عليه انجاز

(599) أنظر الفلاّح ص 202 — 203
(600) أنظر الفلاّح ص 190
(601) أنظر موقف عمّار الشيبني ص 200 — 201
(602) أنظر المنعرج ص 11 — 12

مشروع اقتصادي هام هو «إنتاج الماء العذب من الماء المالح لاحياء مناطق الجنوب وبعث الحياة في قلب الصحراء» (603) وهو كذلك حفر قناة بين البحر وشاطىء الجريد» (604).

فثورة عادل إذن هي رغم ما تتّصف به من مثالية هي ثورة تنمية : تنمية فكرية وتنمية اقتصادية لقد أدرك هذا المثقف حالة التخلّف التي عليها الشعب التونسي وانطلاقا من وعيه بدوره الاجتماعي سعى إلى تحقيق هذه «الثورة» الا أنّ مفهوم التنمية مفهوم حضاري عام. إذ نرى عادلا لا يعطي للتنمية بعدا إيديولوجيا معيّنا فأيّ نمط من أنماط التنمية يريد ؟ وما هي الأطراف الاجتماعية التي تستفيد من هذه التنمية وما هي المشاكل الحضارية التي تحدث للمجتمع «المتخلف» وهو يسعى الى تنميته الثقافية والاقتصادية ؟

هذه الأسئلة لا أجوبة لها في رواية المنعرج واضحة.

بيد أن انتماء عادل إلى حزب النظام الحاكم في تونس يجعلنا نعتقد أن فكرة التنمية أو الخروج من التخلّف شعار من شعارات الحزب وهو شعار ينفي مفهوم الطبقية فكما توحدت الطبقات الاجتماعية في معركة التحرير تتوحّد في «ثورة» التنمية أيضا (605)

---

(603) أنظر المنعرج ص 59
(604) أنظر المنعرج ص 62
(605) أنظر المنعرج ص 81

وفي رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» كان وعي مصطفى سعيد أساسا بالعالم الخارجي.

إنّ العلاقة التي تربط أروبا المصنّعة بالشرق هي علاقة خاطئة يجب تصحيحها «فاذا كان الغرب عنيفا مدمرا فاننا مسالمون وادعون نعيش في وفاق مع أنفسنا ومع الآخرين ومع الطبيعة»(606) هذه هيّ المعادلة التي يجب تحطيمها والثورة عليها. وقد هيّأ مصطفى سعيد نفسه لهذا الأمر الخطير.

ولهذه المعادلة الحضارية بعد سياسي واضح نعبر عنه بمقاومة الاستعمار أو الاستعمار الحديث أو الامبريالية وهي عبارة سياسية حديثة تحدد العلاقة بين الغرب والشرق. أفليست الثورة عند مصطفى سعيد تغيير هذه المعادلة العالمية وتحديثها وفق ما يتطلبه وعي الشعوب الشرقية بمقوماتها الحضارية ومصالحها الذاتية ؟

وفي رواية «الوشم» لعبد المجيد الربيعي لا يطرح كريم الناصري قضيّة الثّورة ولا مضمونها. فقد انتمى إلى تنظيم سياسي ومن أجله دخل السجن واضطهد ثم تنكّر للحزب وأعلن تبرّءه منه ومن مبادئه فسقط كما سقط غيره من قبله (607) لكن ما هي الأهداف التي من أجلها دخل السّجن ؟ وما هيّ المواقف الايديولوجية لهذا التظيم السياسي ؟ وماذا يطرح على الواقع الاجتماعي والسياسي وكيف يرى تغييره ؟

---

(606) سيزا قاسم ـــ تجربة نقدية : موسم الهجرة إلى الشمال ـــ فصول عدد 2 (1981) ص 224

(607) أنظر الوشم ص 105

إنّ كريم الناصري وهو يعيش أزمته يتغافل عن مثل هذه الأسئلَة، فلماذا التفكير فيها وقد أدرك أنّه لن يغير العالم ولن يجعل «الشمس تطلع من الغرب» (608) فتبقى ثورته ثورة شكلية بدون مضمون إيديولوجي. أمّا منصور عبد السلام في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» فهو يطرح قضيّة الثورة بشكل ملح ولكنه لا يستطيع أن يحدد لنا تحديدا واضحا مضمون ثورته. فقد أشار إلى الأسباب التي دفعته إلى الثّورة وهي أسباب اجتماعية سياسية ولكن ما هو البديل الذي يطرحه ؟ لا نجد في الرّواية إجابة صريحة عن هذا السؤال.

فهو يعرف ماذا يكره ولكنه لا يعرف بالضبط ماذا يحب وتلك هي القضية (609).

في رواية «الثلج يأتي من النّافذة» لحنا مينه، يتبنى الأبطال المثقفون موقفا واضحا من الثورة. فالانسان حسب رأيهم يكون إما ثوريا أو غير ثوري. تلك هي المسألة التى تعلّمها جوزيف من اليسوعيين، «فالفتور نصف الحرارة وأنصاف الحلول لا تأتي بالحلول» (610).

لقد أشرنا إلى أنّ فياضا تعلم الثورة من صديقه خليل منذ

---

(608) أنظر الوشم ص 92

(609) يقول منصور عبد السلام «مرة أخرى أصرح بأنني غير موجود، ميت، غبت عن الوجود ومنذ فترة طويلة بقصد أن أخرج على الناس بدعوة ولكن أخطأت كثيرا لأني لم أجد مغارة ولم أجد شيئا أقوله للناس» الأشجار ص 148

(610) أنظر الثلج ص 172

بداية وعيه وهي تعني معنى دقيقا، فهي الاشتراكية فلما عاد خليل من السّجن كانت «على لسانه كلمة جديدة : الاشتراكية» (611) ولكنها كانت كلمة مصحوبة بمجموعة أخرى من الكلمات تحدد مفهومها الماركسي وأهم هذه الكلمات وأصعبها كلمة «البروليتاريا» أي حكم العمّال والفلاحين (612) فالثورة إذن تعني تحقيق الاشتراكية. واشتراكية فياض وخليل ليست اشتراكية عبد المقصود وفلاحي القرية ذلك أنّ اشتراكية رواية «الفلاح» ترفض التطاحن الطبقي وترفض اصطلاح الشيوعية بينما تؤكد اشتراكية رواية «الثلج» مبدأ الصّراع الطبقي ولا ترفض مصطلح «الشيوعية» لانها تقر بحكم العمال والفلاحين أي بهيمنة طبقة على أخرى.

وتحقيق هذه الاشتراكية العلمية رهين نضال طويل فقد كان خليل «يحسب أنّ سجنه هذا، هو الأول والأخير وأنّه لن يدخل السّجن حتى تتحقق الاشتراكية بعد انكسار فرانكو ثم جاءت الأيّام تصحح هذا الخطأ» (613) الذلك تبنّى فيّاض في الرّواية موقفا طبقيا واضحا. فقد مر بتجربة الصّمود عندما مارس حياة العمال وعاش الاستغلال الطبقي في مواقع العمل وأدرك أنّ عمله يجب أن ينصهر في عمل الفلاحين فذاك قدره فـ«على الجدول

(611) أنظر الثلج ص 46

(612) أنظر الثلج ص 48

(613) الثلج ص 49

أن يصبّ في النّهر العظيم» [614] أما ثورة دهرية بطلة رواية «حبيبتي ميليشيا» لتوفيق فياض فهي ثورتان : ثورة اجتماعية وأخرى سياسية، فإذا كانت الثورة رفضا لكل شيء خطإ فهي ترفض «أن يكون ثمة تمييز في هذه الثورة بين الرّجال والنساء».

ولذلك نراها في كامل الرّواية تسعى إلى تحقيق هذه الثّورة الاجتماعية المتمثّلة في المساواة بين الرّجل والمرأة في حمل السّلاح، ونجحت في تحقيق هذا الهدف [615].

أمّا ثورتها السياسية فهي لا تتمثل فقط في تحرير الأرض المحتلة بل في تحقيق الاشتراكية أيضا و«لا مفهوم، غير ذلك للثّورة» عندها. لكنّها لا تعطي تحديدا لمفهوم الاشتراكية، عندها إذ يبقى مصطلحا سياسيا غامضا. وأهمّ شيء في هذه الرّواية هو أنّ المثقفة الفلسطينية تقرن بين ثورتها الاجتماعية وثورتها السياسية والأولى لا تستغني عن الثانية. وهو عكس الموقف الذى اتخذته لينا فياض في رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي فممّا لا شكّ فيه أنّ لينا فياض تحمل بذور الثورة. فقد أدركت وضعها الاجتماعي كامرأة تكبلها قيم وتقاليد راسخة منذ القديم وقد أدركت أيضا «خطأ» هذه التقاليد والقيم فسعت إلى تجاوز وضعها وتصحيح الخطإ، فتجسّمت ثورتها كما أشرنا في تحقيق حريتها الذاتية وتحدى كلّ القيم والتّقاليد التي تفرض عليها نمطا من الحياة متخلفا وهي إذا فشلت في ثورتها

---

(614) الثّلج ص 17

(615) حبيتي ميليشيا ص 70

هذه لم تستطع أن تربط ثورة المرأة بثورة المجتمع ولم تدرك أنّ حريتها الشخصية كامرأة رهينة حصول الرّجل على حريته أيضا، فهي ترفض كل انتماء سياسي والناس عندها إمّا أغنياء مستعبذون أو فقراء تافهون أو إمّا عملاء لمصالح الغرب الرأسمالي أو شيوعيون متعصبون للحزب لا إرادة ذاتية لهم ولا شيء غير هذه الثنائية التي تجسمها شخصيات «رجولية» ثلاث.

أبوها ومدير المؤسّسة من ناحية وبهاء من ناحية أخرى. وهي ثنائية على طرفي نقيض وهي بين هذين الطرفين لا تتخذ موقعا معينا فتراها تنقد المؤسسة وصبغتها الاستعمارية كما تنقد بهاء لتحزبه واعتناقه الشيوعيّة.

على هذا النّحو يطرح المثقفون مسألة الثورة وهو طرح يختلف من مثقف إلى اخر، فهل يتفقون في الوسائل التي يجب توخيها تحقيقا لهذه الثورة ؟

لقد بدا بهاء الشيوعي المتحزب مضطربا وهو يفكّر في الوسيلة التي ستطيح بالمسؤول السياسي الأوّل في العراق. فلقد حملته رغبته في الانتقام على التفكير في عمل فردي يتمثل في الاغتيال السّياسي (616) لكن يبدو أن إرادة الحزب كانت أقوى من إرادته الشخصيّة، فالحزب يميل إلى استعمال حركة شعبية سلمية يتزعمها العلماء وتكون المظاهرات في الشوارع بداية

---

(616) أنظر أنا أحيا ص 178

هذه الثورة [617] فكلف بهاء بانجاز هذا العمل فنراه يكتب الرّسائل الى معارفه وفعلا تقع المظاهرات وتفشل في تحقيق الثّورة المزعومة فيكون الاضطهاد مصير مرتكبيها [618] .

وفي رواية «اللصّ والكلاب» المسدس والكتاب هما الكفيلان بتحقيق الثّورة. هذا ما أخذه سعيد مهران عن أستاذه رؤوف علوان [618] وحيثما استعمل المسدس يكون استعماله شرعيا آملا في تحقيق الثورة ولـذلك تعتبـر السرقـة عمـلا مشروعا [619] إن التنظيم السياسي الذى كان يتزعمه رؤوف علوان كان تنظيما فوضويا يدعو إلى العمل الفردي المعزول عن القاعدة الجماهيرية، فحالما خرج سعيد مهران من السّجن عاد الى تطبيق هذه المبادىء فالتجأ إلى العمل الفردي الارهابي في سبيل تحقيق أهداف انسانية سامية وقد حاول غالي شكري تبرير الطرق التي استعملها سعيد مهران. فسعيد مهران حسب رأيه «ليس فوضويّا من أولئك الذين عرفتهم بعض الحركات السياسية في أروبا بل هو تجسيم لأزمة المنتمي العربي في مصر حيث تعزله اللاديمقراطيّة عن جماهير الشعب وحين تعزله اللّاحرية عن التنظيم السياسي المتكامل [620] فهو يتحول حينئذ إلى أحد مستويات التمرّد السطحي السّاذج الذي يعتمد أساسا على البطولة الفرديّة ذلك أنّ معركة سعيد مع القيم هي معركة المنتمي

---

(617) أنظر أنا أحيا ص 277
(618) أنظر أنا أحيا ص 311
(619) أنظر أنا أحيا ص 62
(620) أنظر المنتمي ـــ دراسة في أدب نجيب محفوظ ص 270

مع قيم فاسدة يريد أن يستبدلها بقيم صالحة غير أنّه في ظل الأزمة التي يعانيها يصارع هذه القيم بمنطق المتمرد البعيد عن الثوريّة.

فلم تكن إذن ثورة سعيد مهران غاية ووسيلة، فهي محاولة تمرّد إذ «لم تكن الّا هذا الاحتجاج الدّامي المناسب الذي جاء يمهد للعمل المنظَم ويبشر بالفجر القريب قبل أن يفقد الناس آخر أمل وسط كل ذلك الظلام والصمت والركود والملل المحيط بهم» (621) .

إنّ العنف الذي تبناه سعيد مهران حتى يستطيع ان يوقظ النيام «فهم أصل البلايا» (622) تبنّاه مصطفى سعيد لكن في إطار مخالف.

يرى مصطفى سعيد أنّه لا يمكن مخاطبة الغرب العنيف والمدمّر الا بالعنف ولذلك نراه في كامل الرواية يمارس العنف متخذا من الجنس رمزا موحيا. ولما عاد الى القرية بعد خيبة في بلاد الغرب زرع بذور العنف فيها، فعلى هذا الأساس فقط نفهم الموقف الرّوائي بين الشيخ ودّ الرّيس وبنت محمود أرملة مصطفى سعيد، فهي قد ورثت عن زوجها جرثومة العنف التي أيقظت القرية من طمأنينتها ووداعتها.

---

(621) أيّاد ملحم ــ المأساة الوجودية في اللّص والكلاب مجلّة الآداب عدد 10 (1962) ص 52

(622) اللّص والكلاب ص 92

وقد ذهبت سيزا قاسم إلى هذا الرأي قائلة «يرى (مصطفى سعيد) أنّ الغرب يتميّز بهذا الدّاء الفتّاك ثم ينتقل الدّاء إلى الشرق من خلاله، غير أنّ هذا الاسناد يقوم على فرضيّة مسبّقة هي أنّه إذا كان الغرب قد نقل عدوى العنف الى الشرق فان ذلك يستتبع أنّ الشّرق لم يكن يعرف العنف قبل اتّصاله بالغرب إذ أنّ السلم من مقوّمات الشرق الأساسيّة (623) ولكن لشخصية مصطفى سعيد في الرّواية دلالة رمزية ولذلك يصعب نقد طريقة العنف التي اتخذها لانجاز «المشروع العظيم، المتمثل في اللقاء الانساني الحقيقي الذي يلغي كل تمايز حضاري يقوم على معادلة غير متكافئة. فقد يكون من الخطإ أن نقول مثلا إنّ موقف مصطفى سعيد موقف فردي دونكيشوتي عندما جاء إلى أروبا غازيا بذكره فإذا جردنا مصطفى سعيد من دلالته الرّمزية يمكن أن يكون هذا السّلوك الفردي لانجاز هذه «الثّورة» العالمية دلالة على أنّ الوعي بهذه المعادلة غير المتكافئة بين الحضارتين يظلّ وعيا لدى الأفراد وليس لدى الشعوب .

وفي رواية «الأشجار أو اغتيال مرزوق» لا يجد منصور عبد السلام من وسيلة لتحقيق ثورته الفارغة من كل مضمون سوى الرفض والرغبة الدموية في تحطيم كلّ شيء (624) .

---

(623) تجربة نقدية : موسم الهجرة إلى الشمال

(624) أنظر الأشجار... ص 166 ــ 189 وخاصة قوله «قلت لك لا أعرف أيّ شيء أحب ولكن لو استطعت لما تركت حجرا على حجر... لا أحبّ الدماء ولكن ماذا أفعل إذا كانوا يريدون لنا أن نظل إلى الأبد في المزابل وتحت الأحذية»

فهذه الثورة هي ثورة فردية ذات نزعة دونكيشوتية[625] كاريكاتورية وهو يعتقد في النهاية أنها ثورة لا تحقّق أمرا. فهو يعيش في جيل عاجز عن التحقيق والانجاز وحتى عن الحلم فهو جيل مخْصِيٌّ ولذلك فهو لا ينتج ثورة بل يرفض كلّ نزعة اصلاحية لأنّ الواقع قد تعفن ولم يعد ممكنا إصلاحه بل أصبح يحتاج إلى التدمير ولا شيء غير التدمير[626] واذا كان «سعيد مهران» يحاول الفعل عن طريق تلك الرصاصات الطائشة التي لم تصب الهدف فإن منصور عبد السلام قد بقيت ثورته في صدره فكان هذا النزيف الدّاخلي عن طريق الخمرة[627] أو عن طريق الحلم القاتم[628] على أن المثقف في رواية «المنعرج» لمصطفى الفارسي ورواية الفلاح لعبد الرحمان الشّرقاوي يقدم طريقة أخرى مخالفة لتحقيق الثورة فعادل يرفض استعمال العنف والقوة لانجاز الثّورة فهو يرد على قول صديقه عبد العزيز الوجودي الذي يسخر من «الالتزام» ومن الثورة ضدّ التخلف التي يرى عادل أنها عليه واجب ودين[629] ويرى أنّ

---

(625) أنظر قوله ص 267 «أما إلي فبعث صورة دونكيشوت ولكن بشكل
(626) كاريكاتوري. كان دونكيشوت يركب على بقرة وكان قرن البقرة يدخل بين الأليين أما في يده فقد حمل قلما منحنيا مكسور الرأس»
أنظر قوله ص 25 «يجب أن يدمر نهائيا، لعل عالما جديدا يقوم على
(627) أنقاضه، لعل بشرا من نوع جديد يأتون من صلب عالم آخر لكي يطهروا هذه الأرض التي تعلوها طبقة سميكة من القذارة والتفاهة.
أنظر الأشجار... ص 154
(628) أنظر الأشجار... ص 242
(629) أنظر المنعرج ص 27

طريقة الخروج من التخلف لا تكون الا عن طريق الاقناع والعمل الجماعي والتحوّل التدريجي وقبول المراحل التي يمرّ بها التطور دون الجنوح إلى الثورة والعنف وإلى استعمال القوّة كما يفعل «الشيوعيّون» (630).

فثورة عادل إذن ليست رفضا للنظام القائم اقتصاديا وفكريّا بل تطويره وتحسينه إذ ينظر الى التخلف من خلال انتمائه السياسي وتبنيه لما يطرحه الجهاز الحاكم من قضايا وحلول ولذلك يمكن أن نقول إنّ «ثورة» عادل هي في الواقع حركة اصلاحيّة لا غير غايتها تطوير الواقع وتحسينه. وموقف عادل من «الثورة» وطريقة تحقيقها ليس موقفا مستقلّا بل هو موقف الحزب الذي ينتمي إليه. فهو إذن موقف «منظّم» يبدو أنّه يجمع كل القوى داخل هذا التنظيم السياسي. فمفهوم الالتزام عند عادل ينفي مفهوم الصّراع إذ يعني انصهار الفرد في المجموعة خدمة لها وتحقيقا لمصلحتها الجماعيّة إنّ هذه الطريقة الاصلاحية نفسها يتبنّاها عبد المقصود مثقف رواية «الفلاح» إذ يتّخذ موقعه في صلب التنظيم السياسي والجهاز الحاكم اللذين يسيّران شؤون النظام القائم. فهو في عالم القرية الصغيرة يسعى إلى حسم الصراع القائم بين الاقطاعي رزق والفلاحين وهو صراع يعكس طبيعة النظام السياسي القائم في المدينة بطرق سلمية بعيدة عن العنف وكان العمل الذي قام به عبد المقصود وفلاحو القرية متمثلا في السّعي لدى السلطة السّياسية العليا في الاتحاد الاشتراكي لاجراء انتخابات حرة يتم

---

(630) أنظر المنعرج... ص 27

فيها تعويض رزق بيه وأنصاره بعناصر قياديّة جديدة تطبق مبادىء الميثاق والشعارات التي يرفعها المسؤولون عن السلطة السياسية العليا.

وكان عبد المقصود المثقف يبعد فكرة العنف التي يمكن أن يلتجىء إليها الفلاحون لحسم صراعهم مع رزق بيه، فعندما اقترح سالم أن يردّ العنف بالعنف (631) يرفض الفكرة مقترحا التعايش السلمي مع الاقطاعي القديم رزق (631) كذلك فعل أيضا عندما أساء رزق إلى الفلاحين أثناء انعقاد الجلسة الانتخابية فدعا إلى عدم الاستجابة للعنف رغم غضب الفلاحين واستنكارهم لما سمعوا (632) ولما جاء الرجل الغريب إلى القرية مدعيا أنّه «مندوب الحكومة». وفض الاجتماع الذي عقده الفلّاحون لم يلتجيء إلى العنف بل قبل الفلاحون ومنهم عبد المقصود فكرة الذهاب إلى العاصمة لمقابلة الوزير التي اقترحتها إنصاف وعزمت على تنفيذها.

وهكذا يتضح أن إصلاح الجهاز السياسي لا يكون إلا بطريقة سليمة تتمثل أساسا في الانتخابات الحرّة.

«فلا بد من محاسبة الظّالم وعزل الفاسد» (633) ذلك هو الاصلاح ولا بدّ من «عمل انتخابات لاختيار العناصر الصالحة» (633) وتلك هي طريقة الاصلاح. ولذلك نرى عبد

---

(631) أنظر الفلّاح ص 122
(632) أنظر الفلّاح ص 291
(633) أنظر الفلّاح ص 285

المقصود يصرّ على إجراء الانتخابات رغم مراوغة رزق بيه وأنصاره [634] الا أنّ هذه الطريقة ليست عملا فرديا كما هو الشأن بالنّسبة لرواية المنعرج، فمشاريع عادل الاصلاحية هي مشاريع فردية بينما تستند طريقة عبد المقصود على عمل شعبي. فقد سبقت المظاهرات المعبرة عن موقف الفلاحين الانتخابات. كما أنّ موقف عبد المقصود وهو يجابه رزق بيه ليس موقفا فرديا ذاتيا بل موقف أساسه إرادة شعبية هي إرادة الفلّاحين جميعا في القرية.

ورغم هذا الخلاف بين الرجلين (عادل ـــ عبد المقصود) وهو خلاف يعود إلى تباين في المنطلق، تبقى الثورة عند كليهما تعني الاصلاح مضمونا وطريقة.

وإذا كان عادل «المنعرج» وعبد المقصود «الفلّاح» يتبنّيان الثورة من داخل جهاز الحكم فإنّ فيّاضا ودهرية لا يفهمان الثورة الا خارج الجهاز السياسي الحاكم، ذلك أن ثورتهما السياسية التي تتضمن اختيارا اقتصاديا واضحا لا يمكن لها أن تتحقق الا اذا استبدلت هذا الجهاز السياسي استبدالا كليا. فهما لا يطرحان إمكانية إصلاحه وتطويره. ففيّاض لا يرى طريقة في بلوغ هذه الغاية الا في العمل السياسي الثّوري. فالانسان ثوري أو غير ثوري وهو إما أن يكون «باردا» أو «حارا» فلا موقع بين الحرارة والبرودة. هذه هي الحقيقة التي اقتنع بها جوزيف وقبله آمن بها فياض الكاتب والأستاذ لكن فيم يتمثل هذا العمل السياسي الثوري ؟

---

(634) أنظر الفلّاح ص 288

إن هذا العمل السياسي الثوري يتمثل أساسا في الاتّصال بالجماهير الشعبية وبما أنّ فيّاضا كان ينتمي إلى تنظيم سياسي تمنع السلطة نشاطه فإنّ هذا الاتصال بالجماهير لا يكون إلا سرّا. وهكذا كان اللّجوء الى المناشير السريّة وإثارة المظاهرات واللّجوء الى المخابىء [635].

وحتى في أيّام الشدة التجأ فياض إلى هذا العمل السرّي المنظم، فبعد تجربة الصمود والغربة والتخلص من مركب «الثقافة» وبعدما أصبح الحجر الذي رفضه البناؤون ككّل حجر رأس زاوية كانت المطبعة السريّة والمنشورات الثوريّة الأداة الوحيدة للوصول إلى الجماهير وتحقيق الثورة [636].

وهذا العمل السّري المنظم كما ينفي الاصلاح ينفي فكرة «الاغتيال السّياسي... إذ لا يرى وجها للتغيير الا من خلال الجماهير وهو عمل يستوجب الصمود والثبات على المبدإ. ففيّاض الذي فرّ من وطنه أيقن أن تبريره لهجرته كاذب ووجد في حِكَمِ صديقه خليل المتعلّقة بالصّمود رغم امتعاضه منها خير دليل في تجربته الجديدة [637].

وهو كذلك عمل يستوجب التصحيح والتقييم والنقد الذاتي «فالأفكار» تتغيّر والمطالب تشتدّ» [638] ففيّاض الذي أخطأ

---

(635) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 147

(636) أنظر الثلج يأتي من النّافذة ص 347

(637) أنظر الثلج... ص 360

(638) أنظر الثلج... ص 147

عندما غادر الوطن وترك رفاقه للسجن والتعذيب ولم يعد يستطيع أن يقدّم لهم الا عواطفه ومشاعره (639) صحّح الخطأ في خاتمة المطاف، فقدم للرّفاق أكثر من عاطفته وحبه عندما دخل القبو وطبع المنشورات السريّة وقبل التضحية عن طيب خاطر وصمد وهو كذلك عمل يعطي للواقع التاريخي قيمته إذ لا يقفز على واقع الجماهير الشعبيّة ودرجة وعيها، ففيّاض يعتقد أن مجيء يوم الانتصار حتمي ولكن دونه عمل شاق وصعوبات عديدة (640) وهي حقيقة لم يدركها فيّاض وحده بل جل شخصيات الرّواية (641) تلك هي طريقة إنجاز الثّورة كما تبدو لنا من خلال رواية «الثلج يأتي من النّافذة» فهل يمكن إعتبارها طريقة ثوريّة أو بعبارة اخرى هل يمكن اعتبار فياض مثقفا ثوريّا ؟

«إنّ المثقف الثوري هو من استوعب الفكر الاشتراكي العلمي استيعابا حقيقيا كاملا بحيث تأهّل لأن يختار الايديولوجية الثوريّة كمرشد ودليل نظري للعمل... وإن اخلاقية الثّوري هي بالضبط أخلاقية العمل الطّوعي من أجل الشعب، هذا العمل الفدائي غير المنقطع مع ما يحيط به من أروع المثل الاخلاقية وأكثرها شرفا وبذلك فقط لا يمكن ولن يمكن أبدا للمثقف الثوري أن يسقط أمام الاغراء لأن معادلته هي «هو القضية والقضيّة هو» (642).

---

(639) أنظر الثلج... ص 82

(640) أنظر الثلج... ص 147

(641) أنظر موقف خليل أبي الثورة ص 105 وموقف أبي خليل ص 269

(642) عزيز السيد جاسم ـــ سمات المثقف الثورى الآداب عدد 7 1968 ص 7

ويحدد عبد الله العروي سمات المثقف الثوري في أنّه ينتمي طبقيا الى البرجوازية الصغيرة كما ينتمي عموما إلى فئة الانتليجنسيا والمثقف لا يمكن أن يكون ثوريا الا عندما يكون واعيا بحقيقة العالم الخارجي وبحقيقة الوضع ويسعى إلى تجاوزه (643) .

بيد أنه من «غير المحتمل بروز مثقف خليق بنشر فكر موضوعي وتاريخي وفي واقع الأمر إنّ هذا النموذج لا يمكن أن يظهر بفضل الوضع المهيمن الذي يميّز عالم اليوم» (644) .

الا أنّ نفي إمكانية وجود هذا النّمط من المثقفين في الواقع لا ينفي وجوده في الفن، فما فياض أو غيره الا مثقف متخيّل وهو لا يعكس بالضرورة وجود هذا النّمط فعلا. فسؤالنا إذن عن «ثورية فيّاض» يبقى صالحا. فأن يكون المثقف الثّوري مستوعبا للفكر الاشتراكي العلمي، متطوعا للعمل من أجل الشعب صفة تنطبق إلى حد بعيد على مثقف رواية «الثلج يأتي من النّافذة».

إنّ الدروس الأولى التي تلقاها فياض خارج المدرسة هيّ دروس في الاشتراكية والبروليتاريا والأستاذ الذي علّم فياضا هو

---

(643) يقول عبد الله العروي «المثقف الثوري وهو بالضرورة من أصل بورجوازي صغير، يشكل جزءا من أقلية صغيرة بين النخبة المثقفة غير الملتزمة التي تكتفي بتوضيح الوضع الذي نعيشه دون أن تحاول تجاوزه حتى في الفكر» والمثقف يصبح ثوريا عندما يحلّ شعور قومي واع بحقيقة العالم الخارجي محلّ شعور لا شعور أو غير متبصر طواعية» أزمة المثقّف العربي ص 165 — 166

(644) أزمة المثقّف العربي ص 165

عامل نقابيّ متشبّع بالفكر الماركسي يعتقد أن النّضال لا يكون الا من خلال العمال وعن طريق الاقناع.

كما كان فياض في عمله السياسي متطوعا : فحتى تجربة الصمود والغربة والألم هي في النهاية تجربة خاضها عن طواعية إذ كان بإمكانه الّا يدخلها وهي تجربة تحتاج «الى سموّ رفيع، إلى رياضة روحيَة، تجعل المناضلين والقدّيسين في مرتبة واحدة (645).

أمّا وعي فياض بالوضع الذي عليه فهو واضح ولم يكن ازاءه «رومنطيقيا» يكتفي بالاشارة والتذمر والتألّم وإنّما كان في كامل الرّواية يسعى إلى تجاوز هذا الوضع عن طريق الارادة وتصحيح الخطإ والصمود وما إقراره العودة في آخر الرّواية إلى الوطن وقد أقسم الا يهرب الا دليل على وصوله مرحلة التجاوز عكس ياسمينة وفرح مثقفي رواية «بيروت 75».

فهو إذن له سمات المثقّف الثوري وهو على كل حال يعتبره بعض من اتصل به مثقفا ثوريّا. فهكذا يراه جوزيف وهو الذي أدرك أنّ الانسان لا يكون الا ثوريا أو غير ثوري.

والقضيّة نفسها يمكن أن تطرح بالنّسبة لدهرية المثقفة الفلسطينية.

إنّ طريق تحقيق الثّورة كما تراها دهريّة هي الحركة الشعبية المسلحة أي حرب التحرير الشعبية التي تساهم فيها المرأة إلى

---

(645) أنظر الثلج يأتي من النافذة ص 286

جانب الرجل ويساهم فيها الأشبال والشيوخ أيضا. وهكذا تتبنّي دهرية طريقة ثورية في تحقيق الثورة فيبدو من خلال الرّواية أنّ القيادة لا تزال تمارس حرب التحرير بعقلية تقليدية تتمثل في اعتمادها أساسا على القوات العسكرية المنظمة وإهمالها لدور القوى الشعبية في الكفاح المسلّح [646] فهي إذن ترفض كلّ الطرق السلمية التي تدعو اليها القيادات العربية التي تقف دون أن يحمل الشعب الفلسطيني السلاح حتى يحرّر نفسه بنفسه وحتّى يعبر الحدود لكي يقاتل فوق الأرض المحتلّة وبجماهير الأرض المحتلة وبمساندة الجماهير [647] العربية.

بيد أنّ هذه الطريقة إذ تخرج الحركة من بوطقة الأنظمة العربية تدرك أن صراعها مع بعضها أكيد. ذلك أنّ المحيط العربي حياتي بالنّسبة للثورة، فحتى تضمن الثورة بقاءها عليها أن تتلاحم بالسلاح مع أنصارها من الشعب الأردني [648]. فيمكن اذن اعتبار دهرية مثقفة ثورية، فقد أدركت وضعها كامرأة يجب أن تقوم بدورها في الثورة وتجاوزته عندما حملت السلاح وأدركت وضع الثورة الفلسطينية ودعت إلى تجاوزه قبل فوات الأوان، فدعت إلى اعطاء الميليشيا دورها في المعركة والى اتخاذ موقف حازم من النظام الأردني قبل أن يشرع في تصفية الثورة، فقد أدركت ما سيحدث فعلا في الأردن قبل أن تدركه القيادة نفسها.

---

(646) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 96

(647) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 114 — 117

(648) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 142 — 143

الموقف المضاد :

لا يطرح المثقفون في الرّوايات المدروسة جميعا قضيّة الثّورة ولا يقفون جميعا منها موقفا إيجابيا بل على العكس نجد منهم من يقف من الثّورة موقفا مضادا. هذا الموقف يجسّمه إلى حدّ بعيد كريم الناصري في رواية الوشم. ففكرة السّقوط السياسي أو «الاحباط السياسي» التي أشار إليها بعض من نقد شخصية كريم الناصري ترتكز حسب اعتقادنا على فكرة «الموقف المضاد من الثّورة» الذي اتخذه كريم الناصري.

فمهما كانت الأسباب (التعسّف ــ انعدام الوعي الطبقي) فإنّ كريم الناصري مرّ في المعتقل بحالة مراجعة لمواقفه السياسيّة ولانتمائه الحزبي : فتخلّيه عن الرّفاق وإعلانه «التوبة» إنما هو في الأصل تعبير عن عدم اقتناعه بانتمائه السّياسي والحزبي، وإذا كان الحزب هو التنظيم السياسي الذي انتمى إليه في يوم ما كريم الناصري ليحقق الثورة أي تجاوز الوضع المتخلف سياسيا فان تخلّيه عنه في المعتقل مع بعض الرّفاق تعبير عن يأسه في إنجاز الثورة وتحقيقها ويعبّر كريم الناصري عن هذه الفكرة في كثير من المواضع (649) .

أمّا من تبقى من الأبطال المثقفين فهم ينقسمون إلى قسمين. فمنهم من يعي الواقع ويقف عند حدود هذا الوضع بدون أن يسعى إلى تغييره أو يقترح طريقة ما لتحقيق بديل معيّن

---

(649) أنظر الوشم ص 92/93 ــ 53 ــ 47 ــ 86

ومنهم من يعيش الوضع و«يسقط» فيه بدون إدراك ووعي فيظل عبر أحداث الرّواية يستمرىء المأساة.

فقاسم في رواية «الطيّبون» قد أدرك الواقع إدراكا نفسيّا واجتماعيا. فقد اكتشف «المركّب» النفسي الذي أثّر في سلوكه وسلوك أخيه وأمه كما اكتشف العلاقات المصلحية التي تتحكم في المجتمع والتي تربط بصفة انتهازية بين مجموعة «الطيّبين» وبعض المثقفين ولكنّه ما استطاع أن يحدّد تصوّره للبديل السليم لهذه العلاقات والقيم واكتفى بتحليل وضعه والتذمّر منه والكلمة «حيرة» التي لا تختفي في النصّ تؤكّد الفكرة.

وسامي في رواية «أصابعنا التي تحترق» كان مدركا للوضع السياسي في لبنان وهو إذ يريد أن يكون مستقلّا من موقعه الفنّي، لا يقدم بديلا سياسيا لبلده ولا يسعى بصفة إيجابية لمقاومة الطائفية ذلك أنّ الحياد الحقيقي لا يعني المقاومة والثورة.

كذلك يبدو سامي واعيا بالقضية، فيعبّر عن تعاطفه مع القضية الجزائرية، فيترك المؤسسة الفرنسية لأنّ بعض طلبتها الفرنسيين لا يزالون على نزعتهم الاستعمارية (650) وعندما بدأ الاعتداء الصهيوني على العرب تتملكه الحيرة والاضطراب فيفقد طمأنينته وقدرته على الكتابة والتعبير تحت تأثير الخوف والتمزّق (651) .

---

(650) أنظر أصابعنا... ص 265

(651) أنظر أصابعنا... ص 266 — 267

وهكذا نرى أنّ الواقع ينعكس على سامي انعكاسا سلبيا واضحا. فعوض أن يسعى إلى التجاوز والبحث عن الطرق العلميّة للتجاوز تطغى عليه نزعة انهزامية تجعله يتوهم كأنّ الوضع ثابت والتاريخ واقف ولا أحد قادر على تحريكه فيغرق في التعبير عن عجزه في تجاوز خوفه وقلقه (652) .

أما مثقفا رواية «بيروت 75» فهما نموذج للمثقف الذي فقد وعيه، يغامران في مدينة بيروت بدون أن يدركا المصير الذي ينتظرهما، فترتمي ياسمينة في عالم نمر بدون وعي (653) وتنتبه شيئا فشيئا إلى واقع حياتها مع هذا الرّجل ونواياه إزاءها لكنّها لا تستطيع أن تغيّر هذا الواقع ولا تستطيع أن تنقذ نفسها فيكون «السّقوط» مصيرها (654) كذلك ارتمى فرح في عالم نيشان. فقد باع نفسه ثمن الشهرة (655) وحوّله نيشان إلى أنثى في فراشه (656) فكان الجنون نهاية السّقوط.

وهكذا لا يمكن لنا في هذه الرّواية أن نتحدث عن الثّورة إذ ينعدم أبسط مقوّم من مقوماتها الا وهو الوعي بوضع معين.

---

(652) أنظر أصابعنا... ص 267
(653) أنظر بيروت 75 ص 38
(654) أنظر بيروت 75 ص 40
(655) أنظر بيروت 75 ص 44
(656) أنظر بيروت 75 ص 65

جدول : المثقف والثورة

المثقف	الثورة	الوسيلة	النتيجة	المنطلق
1) بهاء	تغيير جهاز الحكم	المظاهرات التي يترأسّها العلماء	الفشل	موقف الحزب الشيوعي
2) س مهران	تغيير النظام الأخلاقي	المسدس والكتاب		موقف فردي
3) م سعيد	تغيير المعادلة الحضارية	العنف الدموي	الفشل	موقف فردي
4) عادل	مقاومة التخلف	سياسة المراحل	الانقطاع	الحزب الاشتراكي الدستوري
5)م عبد السلام	تغيير النظام السياسي والاجتماعي جذريا	الرفض	الفشل	موقف فردي
6) عبد المقصود	تحقيق الاشتراكية	التعبير الديمقراطي	شبه نجاح	موقف حزبي
7) فيّاض	تحقيق الاشتراكية	الثورة الشعبية المنظمة	لم يصل بعد	موقف حزبي
8) دهرية	التحرير الوطني وتحقيق الاشتراكية	الثورة الشعبية المسلحة	لم تصل بعد	موقف حزبي
9) كريم الناصري	ثورة مضادة	الانسلاخ من التنظيم	لم تصل بعد	موقف فردي
10) سامي	لا ثورة	الانسلاخ من التنظيم	لم تصل بعد	موقف فردي

11) قاسم	لا ثورة	الانسلاخ من التنظيم	لم تصل بعد	موقف فردي
12) فرح وياسمينة	لا ثورة	الانسلاخ من التنظيم	لم تصل بعد	موقف فردي

هكذا يبدو موقف المثقف من الثورة مضمونا وطريقة إنجاز. إذ يمكن أن نحدّد خمسة أنماط من المثقفين في علاقتهم بالثورة: مثقف مصلح ومثقف متمرد وآخر ثوري، ثم مثقف ضد الثورة وآخر لا ثوري.

ومهما كانت قيمة هذا التصنيف فإنّ حقيقة لا بد من إبرازها وهي أنّ هؤلاء المثقفين الذين أشرنا اليهم تحدو جلهم رغبة في تحديث المجتمع اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو فكريا أيضا وبين هؤلاء المثقفين جميعا يجمع الوعي بواقع أو وضع متخلف لا بدّ من تغييره مهما كان شكل هذا التغيير الا أنّهم جميعا يختلفون في البديل الذي يقترحونه والبعض منهم يقف عند الوعي بتخلف الوضع ولايستطيع تصوّر البديل الأخلاقي أو السياسي شأن منصور عبد السلام في رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» وسعيد مهران في رواية «اللص والكلاب» وقد لاحظنا قلة من المثقفين لم يطرحوا على أنفسهم قضيّة الثورة.

ولكن رغم تعلق العديد من المثقّفين من خلال هذه الروايات المدروسة، بالثورة فإنّهم لا يصلون دائما إلى تحقيق الهدف المنشود بل نرى الفشل النتيجة الحتمية التي يبلغها سعي المثقف. وحتى الذين لم يفشلوا فهم لم يصلوا بعد الى تحقيق الهدف المنشود. فتنتهي رواية «الثلج يأتي من النافذة» بالاصرار

على مواصلة العمل داخل الوطن كما تنتهي رواية «حبيبتي ميليشيا» بعملية التصفية التي تعرضت لها الثورة الفلسطينية وبقاء دهرية صامدة في الخندق.

وهكذا حتى في الثّورة «يبقى المثقف العربي بصفة عامة سلبيا. فالفشل الذريع هو قدره ومأساته. والسؤال الهام الذي يجب أن نطرحه : إلى أيّ مدى يمكن أن تعكس الرّواية العربية الواقع المعيش ؟ هل يمكن أن يكون موقف المثقف من الثّورة ضمير المجتمع العربي المعاصر أو هل يتجاوزه ؟

إذا عدنا إلى بعض الدّراسات السوسيولوجية التي تحاول أن تحلّل الأوضاع الاجتماعية في الوطن العربي نجد ثلاثة أنماط من المثقفين في المجتمع العربي بعد الحصول على الاستقلال السياسي.

فقد أشار فرانز فانون. إلى أنه يوجد دائما في البلاد المتخلّفة بعد حصولها على استقلالها السياسي عدد قليل من المثقفين الشرفاء الذين لا يعتنقون أفكارا سياسية دقيقة ولكنهم يأنفون الجري وراء الوظائف غداة الاستقلال ويرفضون بحكم وضعياتهم الخاصة الانتهازيين ويكرهونهم (657).

ولاحظ عبد الله العروى وجود نمطين آخرين من المثقّفين :

1) نخبة غير ملتزمة توضّح الوضع الأجتماعي وتحلله دون أن تحاول تجاوزه.

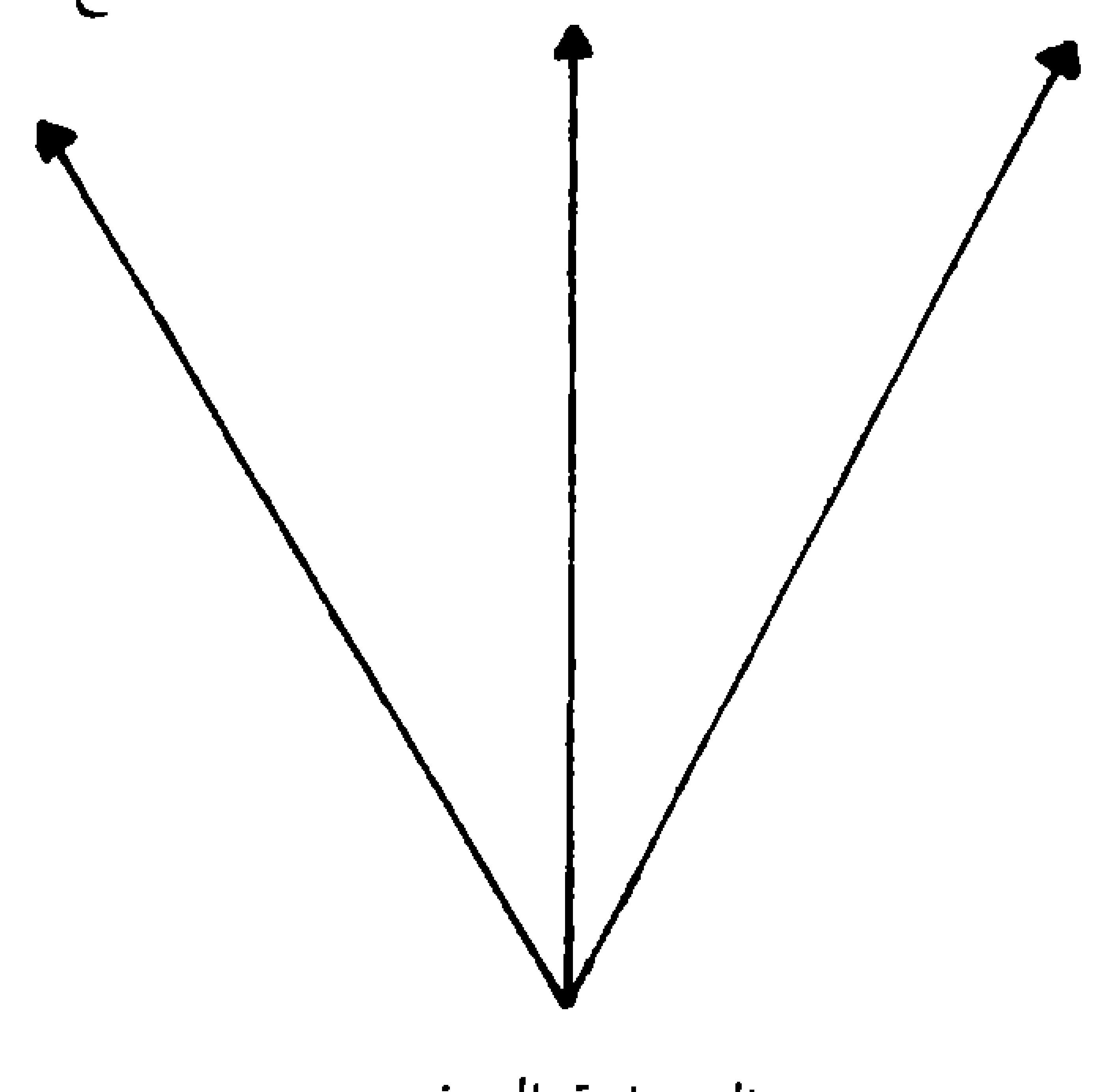
---

(657) راجع Les Damnés de la terre F Fanon P.C Maspéro 20 (1969) P 117 - 118

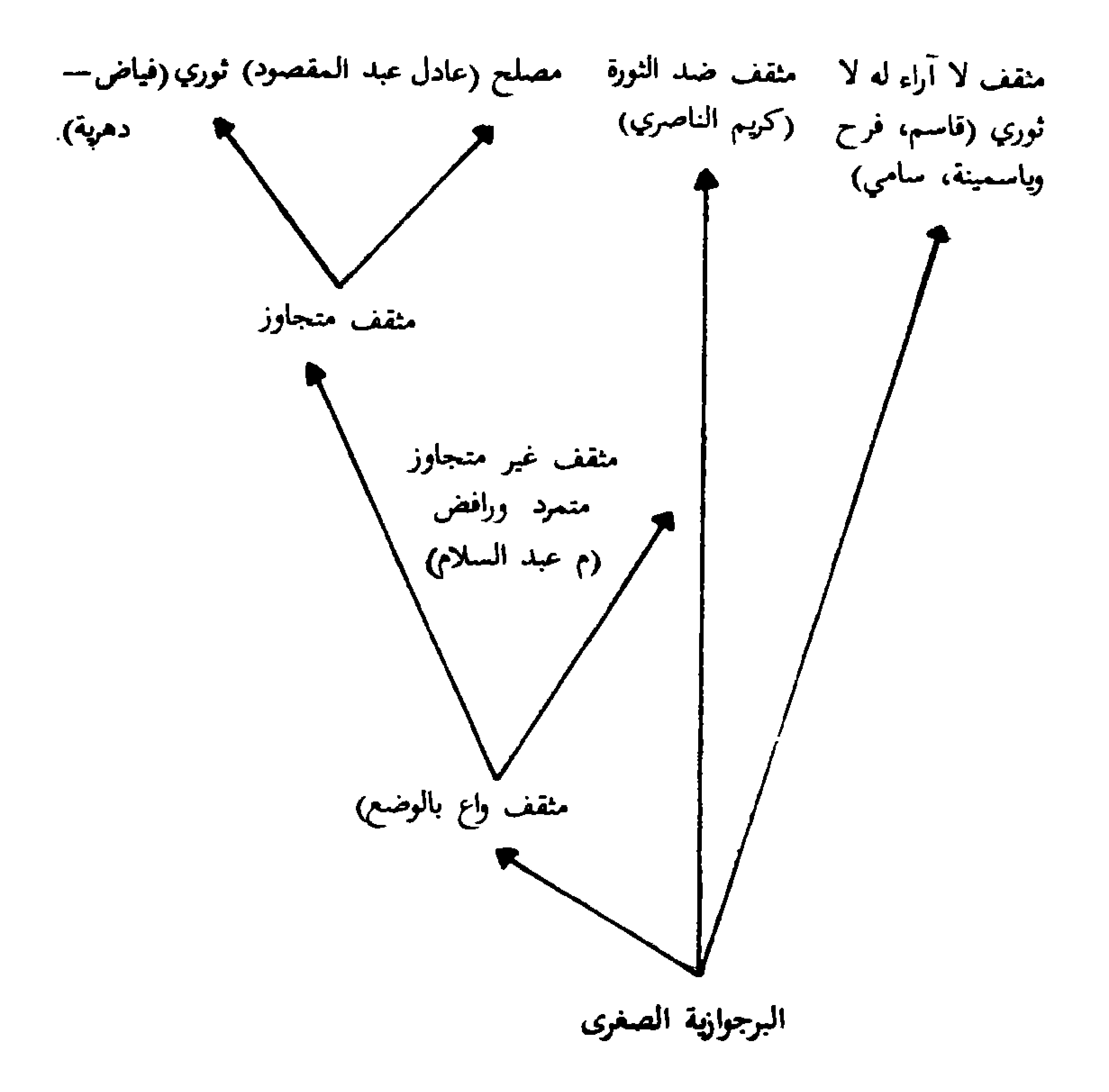
2) نخبة من المثقفين الواعين بحقيقة العالم الخارجي وهذه النخبة غير موجودة فعلا في المجتمع العربي بحكم الوضع المهيمن (658) .

وهكذا يمكن أن نرسم شكلا لعلاقة المثقف بالثورة في العالمين الواقعي والرّوائي.

العالم الواقعي



(658) راجع ـ البحث ـ ص 275



قد يكون الشكل الذي رسمناه للعالم الواقعي غير بليغ، فعلاقة المثقفين العرب بالثورة وموقفهم منها أمر يصعب تحديده. ومفهوم الثورة في العالم الواقعي أمر كذلك لا يمكن لنا أن نصل الى كنهه.

وطبيعة بحثنا أدبية أساسا. فإذا اتفقنا على أنّ الثورة منذ أواخر النصف الثاني من هذا القرن إلى أن حقّقت المجتمعات

العربية استقلالها السياسي هي مقاومة الاستعمار «وتحقيق الدولة القومية» [659] فأيّ ثورة نعني ؟ أهي تعصير المجتمع العربي تقنيّا على الطريقة الغربيّة أم تحقيق الاشتراكية ؟ والاشتراكية نفسها ما هي ؟ أهي «اشتراكية قومية» تجمع بين الماضي والحاضر وتؤكّد الوفاء للأجداد وتتمثل في التأميم والتخطيط [660] أم هي تطبيق الماركسية اللينينيّة ؟ مثل هذه الأسئلة كان قد طرحها عبد الله العروي في كتابه «أزمة المثقّفين العرب» ولكن أيّها تحقّق ؟ يجيب عبد الله العروي قائلاً : «لم يعرف العالم العربي الا ثورة واحدة، الثورة القومية، التي تركزت فيها ثورات عديدة أخرى : فكرية (تفتح على الفردية وعلى الشخصية) اجتماعية (تفتح على الديمقراطية) اقتصادية (تفتح على التدبير الاجتماعي والاهتمام الانتاجي)، ولكن بسبب هذا الغموض نفسه في الأهداف والأماني، فما من واحدة منها قد تحقّقت حقيقة، فالمجتمع العربي اليوم مجتمع غير متجانس تتجاور فيه عصور وزمنيّات وبشريّات مختلفة» [661]
ان هذه الحقيقة الاجتماعية تنعكس بصفة واضحة على العالم الرّوائي الذي حاولنا كشفه بالرغم من أنّه يتحدّد زمنيا في فترة متأخّرة. إن في ثورة المثقف العربي من خلال الرواية المدروسة معنى التفتح على الفردية وعلى الشخصية (لينا فياض) ومعنى

---

(659) عبارة عبد الله العروي في «الايديولوجية العربية المعاصرة ــ فرانسوا ماسبيرو» «L'Etat national»

(660) راجع عبد الله العروي الايديولوجية العربيّة ــ فرانسوا ماسبيرو (1967) ــ الاشتراكية القومية ص 56

(661) أزمة المثقفين العرب ص 171

التفتّح على الديمقراطية (عبد المقصود).. ومعنى التفتح على التدبير الاجتماعي والاهتمام الانتاجي (عادل) إلا أنّنا نعتقد أنّ هذا العالم الرّوائي لا يقف عند الانعكاس بل يتجاوز العالَم الواقعي.

فإذا كان المثقّف العربي الثوري يعيش «اليوم حياة بائسة، فيما وراء نجاحاته المدنية لأنّ مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ ولن يتغلب على بؤسه الا اذا عبّر بوضوح عن متطلباته من التجديد الجذري الا إذا دافع عنها بعد ذلك بجميع قواه لكي ينتهي أخيرا شتاء العرب الطويل» [662]. فإنّ المثقّف الثّوري في الرّواية العربيّة مصرّ على التغيير الجذري وقد وضحت أمامه الأهداف والغايات وكانت الاشتراكية بمفهومها الماركسي البديل الاجتماعي الذي يناضل من أجله فياض فر رواية «الثلج يأتي من النافذة» فيمكن القول إنّ العالم الروائي عالم متجاوز.

وإذا كان المثقّفون العرب في عالمهم الواقعي يفكّرون «وفقا لمنطقين : الغالبيةَ العظمى منهم بحسب المنطقَ التقليدي والباقي بحسب منطق انتقائي» [663] فإنّ مثقفي رواياتنا يرفضون المنطق التقليدي والسّلفي ولكنّهم فعلا انتقائيّون فلا ينظر الواحد منهم إلى الثّورة الا من الجانب الوحيد الذي يهمّه

---

(662) أزمة المثقفين العرب ص 173 — 174

(663) أزمة المثقفين العرب ص 152

ولذلك اختلفت مضامين الثّورة وتنوّعت فهي ثورة فردية وهي اجتماعية وهي أخلاقية واقتصادية وسياسية أيضا.

وغياب المنطق التقليدي يعود أساسا إلى غياب المثقف التقليدي. فحتّى الشّيخ طلبة في الفلّاح وهو من بقايا المثقفين القدماء التقليديين، لا يطرح على نفسه قضيّة الثورة. واتصال جلّ المثقفين بالثّقافة الغربيّة التي ربطت بينهم وبين الغرب هو الذي أدّى إلى هذا المنطق الانتقائي. إذ يظل الغرب بشقّيه الرأسمالي أو الاشتراكي الحقيقة القائمة التي منها يحاول المثقف أن يحدّد معالم ثورته. لكنّ الغرب برمّته ليس صالحا لكي يكون المثال الأسمى. وبذلك فسّرنا ارتباك المثقف وحيرته أمام «الغرب».

5) موقف المثقف العربي من الغرب

عندما حاولنا رسم صورة المثقف العربي من خلال النّماذج الرّوائيّة التي حللناها وتحديد مواقفه من بعض المسائل المطروحة كموقفه من المثقّف والمرأة والجنس والثورة تبيّن لنا أنّ صورة «الغرب» ماثلة في غالب الأحيان في ذهن المثقف العربي.

إنّ موضوع المرأة الأروبية موضوع لا يخلو من أهميّة في النماذج الرّوائية المطروحة، فكثير من المثقفين العرب اتصلوا اذن بالغرب اتصالا مباشرا للدراسة أو (عن طريق «الثقافة» ذاتها وقد أوضحنا أنّ «ثقافة» العربي هي بصفة خاصة ثقافة كتب قد تربط الصلة بين الشرق والغرب وبالتّالي يمكن للمثقف من خلالها فقط أن يتبنّى موقفا معيّنا من الغرب فالسؤال المطروح : كيف ينظر المثقف العربي إلى الغرب ؟ وما موقفه منه ؟ وما أهميّة هذا الموقف في هذه الفترة التاريخية الهامّة ؟

ففي رواية «أنا أحيا» تعي لينا فياض حضور الغرب في كل الأطر المكانية التي تعيش فيها من البيت إلى الجامعة. ففي البيت تلاحظ الهندسة التي تخصّص قاعتين للجلوس إحداهما

عربية الأثاث والهيئة والثانية أروبية في شكلها وأثاثها فتحسّ بشيء من التمزّق بين الشرق والغرب. وفي الجامعة يتجسّم الغرب في اللّغة التي تغزو العربي فتجعله يؤدي التحية بغير أصواته (664) فتعلن لينا عن رفضها لهذه اللّغة وتندد بالشّاب الذي واجهها بالتحيّة (665) كما يتجسم الغرب أيضا في المؤسسة التي تعمل من أجل نشر «السلام» المزعوم (666) وهي مؤسّسة استعمارية تتخذ منها لينا موقفا واضحا عندما تقدم استقالتها (667) وفي رواية «أصابعنا التي تحترق» يتجسّم الغرب في «الفكر» الذي يبثه في المجتمع العربي ومن خلال مجلة «الفكر الحر» يتبنى سامي الأديب موقفا من هذا الفكر الغربي وهو ليس موقفا رافضا بقدر ما هو موقف نفعي. والثقافة الغربيّة عنده تختلف عن «الثقافة الأرجوانية» وموقفه منها يتمثل في التعامل معها على قدم المساواة سعيا إلى مصلحة الفكر العربي (668).

ومع ذلك فهو موقف نقدي. فعندما علم أنّ المؤسسة التي يعمل فيها تهاجم الثقافة الأرجوانية، تركها معتقدا أن «الثقافة» الأرجوانية لا تتمتّع بحريّة الفكر وهذا مأخذ رئيسي...

(664) أنظر أنا أحيا ص 90
(665) أنظر أنا أحيا ص 90
(666) أنظر أنا أحيا ص 157
(667) أنظر أنا أحيا ص 209
(668) أنظر أنا أحيا ص 157

عليها» (669) إذ يرى «أنّ الثقافة الغربية قد تحرم أيضا من حريّة الفكر وتتّجه اتجاها يمينيا رجعيا» (669).

أمّا في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» فيتكامل موقفا الراوي ومصطفى سعيد وهما مثقّفان، من الغرب. فهذا الرّاوي يدعونا إلى إخراج «الغرب» من إطار القداسة والتعظيم التي وضعه فيه الشرق والوطن العربي خاصة بحكم عصور التفوّق الحضاري، فالأروبيون باستثناء فوارق ضئيلة مثل العرب تماما «يتزوجون ويربّون أولادهم حسب التقاليد والأصول ولهم أخلاق حسنة وهم عموما قوم طيّبون... بينهم مزارعون وبينهم كل شيء منهم العامل والطبيب والمزارع والمعلم مثلنا تماما... بينهم مستضعفون، بعضهم اعطته الحياة أكثر مما يستحق وبعضهم حرمته الحياة لكن الفروق تضيق وأغلب الضعفاء لم يعودوا ضعفاء» (670) فتلك إذن هي صورة الغرب كما يراها، فقد أقام في أروبا مدة سنوات، فتعلّم وعرف الناس وعاشرهم ولمّا عاد إلى السودان وربط الصلة بمصطفى سعيد وقصته عادت صورة الغرب ماثلة أمامه، فها هو يلتقي بالرّجل الانقليزي — ريتشارد — الذي يعمل في وزارة المّالية والذي يشكّك في القيم السّياسية العربية الجديدة التي تؤمن «بخرافات من نوع جديد، خرافة التصنيع، خرافة التأميم، خرافة الوحدة العربيّة، خرافة

---

(669) أنظر أصابعنا... ص 156

(670) موسم الهجرة إلى الشمال ص 31

الوحدة الافريقية»،[671] فيردّ على هذا الموقف ناقدا الغـرب وخرافاته المتمثلة في الاحصائيات التي بها لا يزال الغرب مهيمنا على الشّعوب الضعيفة [671] .

فالراوي وهو يحاول «أن يفهم موقف مصطفى سعيد من الغرب لا يتبنّى موقفا رافضا وإذا كان مصطفى سعيد يردّ على العنف الأروبي الذي عاشه بذاكرته التاريخية الطويلة بالعنف [672] فما أباحت له بيئته السّودانيّة أن يرى في أروبا الا استعمارا أزرق و«دار حرب، يجوز فيها الغزو والسبي والتدمير إلّا سفاحا وشبقا مفضوحا يبادر بفحولة الذكور، أما الانسانية في أروبا فما رآها الا في لحظة المأساة حين تتجلّى الحقيقة عارية مضرجة بالدماء» [673] فإنّ الرّاوي يرى أنّ هذه المعادلة غير المتكافئة التي تصرّ عليها أروبا على لسان أحد أبنائها في قوله «كل هذا يدلّ على أنّكم لا تستطيعون الحياة بدوننا، كنتم تشكون من الاستعمار ولما خرجنا خلقتم أسطورة الاستعمار المستتر، يبدو أنّ وجودنا بشكل واضح أو مستتر، ضروري لكم كالماء والهـواء [674] معادلـة ستتغيّر بحكـــم الضرورة التاريخيـــة فالاستعمار «سيتحول مع مرور الزمن الى خرافة عظمى».

هكذا ينظر المثقف إلى الغرب من خلال رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطّيب صالح. فهو يحدّد موقفه منه من

(671) موسم الهجرة إلى الشمال ص 73
(672) موسم الهجرة إلى الشمال ص 98
(673) الأستاذ توفيق بكار ــ الثّابت والمتحول ص 22
(674) أنظر الموسم ص 73

تحديد للعلاقة التي تربطه به وهو موقف يعطي للعامل التاريخي دوره.

وفي رواية «الفلاح» رغم كثافة الاحداث التي تمر بها القرية تظل أوروبا حاضرة في ذهن المثقف الرّاوي فنراه يتوسّل إلى الشيخ طلبة الا يذكّره بفرنسا وبباريس وهو يشاهد «كرسي البيه» من طراز لويس الخامس عشر (675)، فقد عاش في مدينة باريس وهي مدينة المتناقضات، مدينة الآفاقين والصعاليك والغجريات والمهّربين والشحّاذين وهي مدينة الثّوار الأوائل والمناداة بالحرية والتّحرير (676) ولكن أوروبا تظلّ بالنسبة للرّاوي المثقف هذا الحنين الدائم «إلى الشمال» رغم تناقضاته. فالآثار والمتاحف وبصمات الحضارة لها معناها في أوروبا في حين لا يشعر بقيمتها في وطنه (677) ويظلّ الرّاوي في حنينه فلا يخرجه منه الا الفلّاح ابن الأرض الطيبة الذي ما سافر قطّ وما عبر حدود الوطن (677) فيمكن القول إذن إن مثقّف «الفلّاح» يقف من الغرب موقف المستلب المبهور وهو موقف يتبناه إلى حد بعيد منصور عبد السّلام مثقف رواية «الأشجار واغتيال مرزوق» وهذا الموقف لا يبدو في الواقع الا من خلال تحديد وضعية الشرقي والشرق لقد عاش منصور عبد السّلام في الغرب عندما كان طالبا واتصل به اتصالا عميقا من خلال إحدى بناته ومن خلال معايشته له

(675) أنظر الفلّاح ص 71
(676) أنظر الفلّاح ص 2 — 3
(677) أنظر الفلّاح ص 4

أدرك وضعية وطنه، فكان الغرب موطن العلم والتقدم في حين كان الشرق موطن الجهل والتخلّف (678) وما وصل إليه الغرب من رقي حضاري ملّه أهله ليس في الشرق سوى أمنيات عزيزة المنال (679) .

فالغرب بالنسبة لمنصور عبد السلام يمثل التقدم الحضاري والرقّي الفكري وهو وإن رفض شرقه فلكي يرتمي في أحضان الغرب ويستلب، فكم كان انشراحه وتفتح نفسه عندما انتقل للعمل مع بعثة الآثار الفرنسية وإن اعتبره الفرنسيون ملتقى الشرق والغرب (680) فإنّه في الواقع قد استلبته الحضارة الغربية بصفة واضحة، فهو يشبه كاترين في كل شيء في الأكل والرقص والموسيقى وقد تعود على حياتهم وأصبح واحدا منهم (681) .

كما ذكره مستر ريجي، الفرنسي بكاترين وبالأيّام الدافئة في بلاد الثلج عن طريق القيثارة الغربية التي أراد أن يتعلم العزف عليها (682) .

وفي رواية «حبيبتي من شيا» تجسد الصحفية الانقليزية الغرب بالنسبة لدهرية المثقفة الفلسطينيه لكنه الغرب المضلّل الذي جاء ليعرف القضيّة الفلسطينيّة عن كثب والواقع العربي

(678) أنظر الأشجار ص 190
(679) أنظر الأشجار ص 188
(680) أنظر الأشجار ص 258 «المسيو منصور لقاء الشرق والغرب سيكون لسان الجميع وسيكون عربيا وفرنسيا في وقت واحد
(681) أنظر الأشجار ص 188
(682) أنظر الأشجار... ص 261

أيضا (683) ففي الغرب الطيّبون المضللون والمظلومون. ولذلك فدهرية أيضا لا ترفض الغرب بل تسعى إلى الدنّو منه قصد إفهامه والاستفادة من موقفه لكسب قضيّة الحرية.

جدول : المثقف والغرب

المثقّف	حضور الغرب	صورة الغرب	موقف المثقف منه
1) لينا فيّاض	لغته ـــ أثاثه ـــ مؤسّساته	وجه إستعماري	موقف وجداني متمرّد
2) سامي	فكره ـــ مؤسّساته	تقدم حضاري	موقف نقدي
3) الرّاوي وم سعيد	ثقافته ـــ نساؤه	وجه إستعماري مباشر وغ مباشر	موقف نقدي فحديثي
4) الرّاوي (الفلاح)	آثاره ـــ ثقافته	أروبا المغرية	الاحساس بالاستلاب
5) منصور عبد السلام	كاترين ـــ ثقافته	التفوّق الحضاري	الاحساس بالاستلاب
6) دهريّة	جين (صحافته)	أروبا المضللة والتي تعيش تناقضاتها	ضرورة تصحيح العلاقة به

(683) أنظر حبيبتي ميليشيا ص 117 وخاصة العبارة «يا صديقتي الطيبة والمضلّلة»

إنّ حضور الغرب في أدبنا العربي الحديث قديم، بدأ منذ بداية ما يعرف «بالنهضة» ولكن الهام أن نلاحظ أنّ حضوره لا يزال متواصلا في الأدب العربي المعاصر. وقد يكون الأمر طبيعيا وقد قصرت المسافات وأدنت التكنولوجيا ما كان متباعدا.

إنّ النّماذج التي اعتمدنا عليها لا تعطينا ولا شك صورة متكاملة عن نظرة المثقف العربي المعاصر للغرب وموقفه منه، وكثير من الرّوايات التي اعتمدناها في هذا البحث لم تثر هذا الموضوع مطلقا وذلك لطبيعة القضايا التي تريد معالجتها ومع ذلك فيمكن أن نتبيّن من خلال النماذج التي حللناها ثلاثة مواقف من الغرب.

1) موقف وجداني متمرّد وهو موقف لينا فياض في رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي. ولينا فتاة متمردة على كل شيء وموقفها من الغرب لا يخرج عن هذا التمرد الوجداني.

2) موقف يبدو فيه المثقف مستلبا تجاه الغرب. وقد عرّف عبد اللّه العروي الاستلاب قائلا «يتكون المثقف من ثقافة، وهذه الثّقافة تنشأ من وعي ومن سياسة ولنقل هنا كلمة في نموذجين من الاغتراب (aliénation) أحدهما ظاهر للعيان وينتقد صراحة اما الآخر فبقدر ما هو خادع ينكر من حيث المبدأ فالتغريب أو النّزعة إلى الغرب تعني بالتأكيد اغترابا استلابا أي نوعا من أنّ المرء يصير غيره، أن يزدوج ويفقد وحدته النفسية... لكنّ هنالك شكلا آخر من الاغتراب دارجا وإن كان مقنعا في الثقافة الغربية المعاصرة وذلك هو التعميم الحضاري للعصور الوسطى الذي يحصل عليه بما يشبه

المماثلة السحرية بعصر الثّقافة العربيّة الكلاسيكية العظيم» (684).

ونحن نعني بالاستلاب الاغتراب أي أن المثقف يفقد وحدته النفسية في نزعته إلى الغرب، وهذا الموقف تبنّاه بالخصوص منصور عبد السّلام. فلعل رفضه «للاغتراب» أوقعه في الاغتراب. كما يتبنّاه أيضا إلى حدّ بعيد الرّاوي في رواية «الفلاح» وإن حاول أن يتخلّص من «كابوس» أروبا وباريس خاصة عن طريق الغوص في أحداث القرية ومشاكلها.

3) وموقف نقدي من خلاله يجدّد المثقف نظرته إلى «الغرب» و«يحدّث» علاقته به وهو موقف الرّاوي في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» بصفة واضحة. لقد بيّنا أنّ مصطفى سعيد وهو يحاول منفردا أن يثأر لشعبه الذي مارست عليه أروبا هيمنتها الاستعمارية حقبة زمنية طويلة وقع في الاستلاب بدون أن يشعر لكن الرّاوي المستفيد من تجربة مصطفى سعيد حاول أن يخرج من هذا الاحساس التقليدي بالنقص تجاه أروبا ويدعو إلى تصحيح العلاقة التقليدية. فلا تحسّ أروبا بالغلبة والتفوق ولا يحس العرب بالضعف والهزيمة.

ونفس الموقف تقريبا اتخذته دهريّة، بطلة رواية «حبيبتي ميليشيا» فهي تنظر إلى الغرب من خلال الصحفية جين. وهي نظرة تخلو من كل شعور بالنقص. بل تتسم بنزعة إيجابيّة، فهي

(684) أزمة المثقفين العرب ص 153 — 154

من خلالها تخاطب الغرب النير المتفتح على قضايا الحرية والسلام.

وهكذا يمكن القول إن المثقّف العربيّ من خلال الرّوايات المدروسة، لا يزال يتطلّع إلى الغرب وهو لا يزال يحدّد نفسه ويؤكد ذاته انطلاقا من تحديد موقفه منه. فالغرب هو الآخر ولا تحديد للذّات الا من خلال تحديد علاقتنا بالآخر وموقف المثقف العربيّ من الغرب شأن مواقفه من شتّى المواضيع الأخرى يخضع للقضيّة التي يعيشها المثقّف نفسه. فسامي البرجوازي الصغير الذي لا يريد أن يورّط نفسه في مجتمع تمزّقه الخلافات السياسيّة الطائفيّة يقف من الفكر الغربيّ والفكر الشيوعيّ نفس الموقف، فهو لا يرفضهما ولكنه يقف منهما موقفا إيجابيا نقديّا. ولينا فيّاض فتاة البرجوازية المتمرّدة، ترفض الغرب رفضا وجدانيّا ولكن قد تعود اليه كما عادت إلى البيت، أمّا منصور عبد السّلام، الرّافض لذاته فإنّه على العكس لا يرفض «الغرب» بل يغرق فيه نفسه في حين تبدو «دهرية» المثقّفة الثوريّة تتّجه إلى الغرب لاقناعه حتى يفهم قضيتها.

فالنتيجة إذن تتمثّل في أنّه من الصّعب الحديث عن مثقّف لا أروبي في الرّواية العربيّة المعاصرة. فإذا كانت ثقافة «المثقّف» ثقافة عصريّة فإنّه عبر هذه الثّقافة يمدّ يده إلى الغرب. فهو إذن لا يرفض الغرب ولكنّه أيضا لا يتبنّاه تبنيّا كاملا، بل لا يفتأ يوجّه إليه النقد داعيا نفسه إلى ضرورة تصحيح علاقته به. فتكون اللّهجة تمرّدا حينا يكاد يصل إلى الرّفض (لينا فياض) ونقدا قد لا يخلو من موضوعيّة حينا آخر

(سامي) وتحاملا نتيجة ثأر قديم (م سعيد) وإطراء ومدحا أيضا إنّ صورةالغرب من خلال هذه النّماذج التي اعتمدنا عليها ليست صورة متناسقة بل هي إلى التّناقض أقرب فهو من ناحية رمز للتفوّق الحضاري وللتقدّم ولكنه من ناحية أخرى وجهه المهيمن بل والاستعماري أيضا. تلك هيّ إذا معادلة الغرب في الرّواية العربيّة.

تقدم وتفوّق ≠ هيمنة واستعمار

واذا كان الواقع الاجتماعي بعيد الاستقلال وأثناء الفترة الانتقالية شاهد ظهور بعض المثقّفين من البرجوازيّة «المستوردة» كانت لهم قدرة متواصلة على التشبّه بممثّلي البرجوازية المركزيّة الغربيّة [685] فإنّ العالم الرّوائي يرفض وجود مثقف متشبّه بالغرب، فحتى المعجب بالتقدّم الغربي (منصور عبد السّلام) والقادر على استيعاب طرق عيشه يمرّ بحالة أزمة.

إنّ هذا الخليط من المواقف يؤكّد أنّ السّمة المميّزة لعلاقة المثقّف بالغرب هي التأزّم. فهو من ناحية يقتبس قضاياه ومفاهيمه للحياة التي يصبو إليها كبديل للواقع من الغرب. فمفاهيم حريّة المرأة وتحرّر الجنس ومضمون الثّورة ومشكليّة المثقّف ودوره في المجتمع هي مفاهيم تجمعها بالغرب أسباب وهو من ناحية أخرى لا يقبل أن يكون الغرب قيمة متكاملة فيقع في شبه إنتقائيّة توقعه بدورها في حالة مأساوية ولعلّ «هذا النّمط

(685) راجع فرانز فانون «المعذّبون في الأرض» ماسبيرو 1968 ص 118

الليبرالي من المثقّفين وقد خانته الظّروف هو الوحيد الذي يعيش في الجدل بين أوروبا والعالم خارج نطاق أوروبا، حالة قريبة من المأساة وسبب ذلك هو عدم الملاءمة الأساسيّة للنّظام الليبرالي مع مجتمع لم يولده» (686) كما يعود السّبب أيضا إلى مهمّتين رئيسيتين تعهّد بهما المثقّف وألزم بهما نفسه. فهو من ناحيّة يريد أن يلج باب «العالميّة» عن طريق الثّقافة الحديثة معتقدا أنّها السّبيل الوحيد الذي يمكن أن يوصله إلى هذا «المجتمع الانساني الكبير» ومن ناحية أخرى يريد أن يحقّق ذاته ويثبت جنسيّته فيجد نفسه في مقابلة مع الغرب ذلك أنه يعتقد أنّه لا يكون هو الا اذا تقابل مع الغرب.

وهكذا يجد نفسه في إشكاليّة يعسر عليه الخروج منها. فالغرب يقابل الوضع الذي يجب تغييره (الغرب الوضع الراهن) والذّات التي يجب تحقيقها بدورها تناقض أوروبا (الذّات ≠ الغرب) فالنّتيجة هيّ أنّ المثقّف يجد نفسه لكي يحدّد ذاته يحمل جنسيتين أو تعريفين فهو العربي والفرنسي أو العربي والانقليزي. فهو الشّمس والمدفئة وهو سلوى وجيجي ومصطفى كمال ولويس الخامس عشر.

ستظل الأزمة قائمة ما لم يجد حلا نهائيا لهذه الاشكاليّة.

إنّ المثقّف من خلال هذه النّماذج الرّوائيّة ومن خلال المواقف التي يتّخذها من المجتمع في الغالب مثقف غير راض بالواقع الاجتماعي الذي يحيط به فهو مستلب حينا وناقد حينا

(686) أزمة المثقّفين العرب ص 118

فإنّنا نتأكّد أنّ التّحديث هو المنهجيّة التي يراها المثقّف ضروريّة لكل عمل إصلاحي أو ثوري، فالقضايا المطروحة هي قضايا حديثة يفرضها المجتمع الجديد المتحوّل الذي يعيش فيه المثقّف. فالحريّة بالنّسبة للمثّقف لا تعني مقاومة العدوّ الخارجي فقط بل يعتقد أنّ عدوّ الحريّة في الدّاخل أيضا فهي الدّيمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة وهي الحريّة الذاتيّة وهي مقاومة التخلّف الاقتصادي والاجتماعي وهي كذلك مقاومة الامبرياليّة وكلها مفاهيم فرضها على المثقف العصر الحديث الذي ينغرس فيه.

ونظرا لغياب المثقّف الاسلامي وهو نموذج ظهر في العالم الواقعي منذ الثلاثينيات وهو يسعى إلى فرض وجوده بصفة ملحّة منذ نهاية الستينات فإنّنا نلاحظ **غياب المشروع الحضاري.**

فإذا كان المثقّف الماضوي يجد في الاسلام مشروعه فإنّ المثقف التحديثي يبقى بدون مشروع واضح.

فلقد لاحظنا وجود جماعة من المثقفين لا يرون في مشروعهم سوى إصلاح ما هو موجود، وما هو موجود يبدو بدون نظرة مستقبلية ذات أبعاد محدّدة، فالتنميّة ومقاومة التخلف بالنّسبة للمثقّف عادل المتمثّلة في تحرير الفكر من الأوهام وتفجير الماء في الصّحراء، تبقى مجرّد شعار يرفعه المثقّف لا يخضع لمفاهيم دقيقة وواضحة مرتبطة بتحليل للواقع الاجتماعي. واشتراكية عبد المقصود وفيّاض ودهريّة، ما محتواها ؟ وكيف يتصوّرها المثقّف على المستوى النظري والعملي ؟ إنّنا عبثا نبحث عن جواب لدى المثقّف. فحتّى

آخر. ولكنّه في أغلب الأحيان يشعر أنّه عاجز عن تحقيق مهمّة التغيير المّادي والمعنوي.

ولكن يجب أن نطرح على أنفسنا السؤال التّالي :

من أيّ زاوية يطرح المثقّف مشكليته وقضاياه ؟ هل من زاوية البعث أو التّحديث ؟

لعلّه من البديهي أن نؤكّد أنّ المثقّف العربيّ الاسلاميّ وهو يطرح قضيّة النّهضة منذ نهاية القرن التّاسع عشر كان يطرحها بمفهوم البّعث والايقاظ ولذلك فقد كان المشروع الحضاري مشروعا ماضويّا جاهزا يتمثّل في العودة إلى التّراث العربيّ الاسلاميّ القديم على كل المستويات الفكريّة أدبا ودينا وسياسة فكانت المذاهب الاصلاحية السلفيّة في الدّين (687) والمواقف السياسيّة التي لم تخرج عن الجهاز السياسي التقليدي (688) والمدارس الأدبيّة التي تهدف إلى بعث العناصر الجمالية القديمة (689).

وإذا عدنا من جديد إلى النّماذج الرّوائيّة التي اعتمدنا عليها

---

(687) يرى رشيد رضا «أن الاسلام دين ودولة والفصل بين الدّين والسّياسة بدعة واعتقاد التكافل بينهما والعمل به واجب لا يحتاج الى تقرير» حوليّات الجامعة التّونسيّة عدد 4 — 1967 ص 123

(688) يقول خير الدّين التونسي «بما أن الشريعة الاسلامية أعطت أحسن النّتائج في الماضي فليس ثمة مانع البتة من أن تعطي نفس النّتائج في الحاضر والمستقبل» أنظر أقوم المسالك — التقديم ص 55

(689) يكفي أن نشير إلى ظهور ما يعرف بمدرسة البعث الأدبية ورائدها أحمد شوقي

فياض وهو مثقّف متقدّم نسبيًا لا ينبي نظريّة في الاَشتراكية وهو يشير إلى المفهوم الماركسي. فاشتراكيّة «بلاد المسكوب» لا تعني أنها البديل الحضاري للمجتمع السّوري أو العربيّ عامة، ولئن لاحظنا لدى بعض المثقّفين ميلا إلى النّموذج الغربي شأن لينا فيّاض في نظرتها إلى الحريّة الذاتيّة ومنصور عبد السلام في إشادته بالحياة الغربيّة فإنّ موقف التّشكيك في الغرب ونقده يجعلنا نفهم أنّ المثقّف لا يعتبر الغرب بوجهيه مشروعه المستقبلي. وإذا كان الانبعاث «لا يعني إحياء انجازات الماضي بقدر ما يعني إستعارة العرب للمركز الذي احتلّوه فيما سبق بين الأمم» وإذا كان «لا يمكن ولا ينبغي أنَ تماثل انجازات الماضي» إذ أنّ «الممكن والواجب هو احتلال مكانة الثقافة العربية في أوجها» فإنّ «الثّقافة العربيّة المطلوبة ستكون بالطبع مشابهة للثّقافة القديمة من جوانب شتّى ولكنّها ستكون أيضا وبالضرورة مخالفة لها في المضمون من حيث كونها في مستوى الثقافات المعاصرة وبالتّالي يصبح الانبعاث الحضاري هو «مشروع العرب جميعا» (690) فإنّ المثقّف المتخيّل في الرّوايات المدروسة لا يبدو أنّه يقبل هذا المنطق النّظري الذي يدافع عنه عبد الله العروي، فهو منشغل بحاضره المتخلف ومغرق في مشاكله الكثيفة التي تسدّ أمامه آفاق المستقبل، فيبقى بدون مشروع ذلك «أنّ الانسان العربيّ في المجتمعات الفقيرة قد تدهورت أحواله إلى حد الانشغال

(690) قضيّة التّراث والانبعاث الحضاري — عبد اللّه العروي، الفكر العربي المعاصر عدد 12 آيار 1981 ص 21

الكامل بالتغلّب على مشكلات اللّحظة الرّاهنة بحيث لم يعد ذهنه يملك التفكير في المستقبل أو التخطيط له، فالصّعوبة الشديدة التي يواجهها مثل هذا الانسان في كافة جوانب حياته اليومية يستحوذ على تفكيره استحواذا كاملا لا يترك فراغا للاهتمام بأي شيء يخرج عن النّطاق الفوري المباشر [691].

وهكذا يعيش المثقّف صراعا حادا بين الآني والآتي سرعان ما يحسم لفائدة الحاضر، ذلك أنّ تراكم المشاكل التي يتحتّم على المثقّف مواجهتها مثل تفرّغ لينا فياض لمواجهة أسرتها وانكباب سعيد مهران على مقاومة أعدائه وتصفيتهم وحرص منصور عبد السّلام على العثور على لقمة العيش ومحاولة فياض الهروب من العيون التي تراقبه وتبحث عنه تقف دون التفكير في المستقبل و«مما يدعّم هذا الاتّجاه إلى الاكتفاء بالتفكير في الحاضر انعدام الثقة في تلك الوعود التي تقدمها إليه أنظمة الحكم من آن لآخر بصورة منتظمة كيما تبعث فيه نوعا من الأمل يساعدها هي ذاتها ــ قبل أن يساعده هو ــ على اجتياز صعوبات اللّحظة بأكبر قدر من الأمان وكلما استمرت عملية الالهاء... قلّت ثقة المحكومين في المستقبل ذاتـه» [692] وهكذا يظلّ المثقّف يراوده مشروع التغيير الذي يكون تارة جزئيا وأخرى جذريّا. ولكن ما مضمون التّغيير ؟ سؤال قد تجيب عنه في يوم ما رواية المستقبل.

---

(691) أنظر «العقل العربيّ والتوّجه المستقبلي» د. فؤاد زكريا الفكر العربي المعاصر عدد 12 أيار 1981 ص 33

(692) أنظر نفس المرجع السّابق ونفس الصّفحة

بيد أنّ غياب المشروع الحضاري المتكامل لا يعني غياب التصوّر الايديولوجي، فكلّ المواقف التي اتّخذها المثقف من القضايا المطروحة عليه هي في نهاية الأمر مواقف إيديولوجيّة وليست واقعية ذلك أن الأدب هو من باب الايديولوجيا أساسا فما هي إذن سمات إيديولوجية المثقّف الروائي ؟

إنّ السّمة الرئيسيّة التي تميّز فكر المثقّف من خلال الرّواية العربيّة تتمثّل في نزعته التّوفيقية وقد تجسّمت هذه النّزعة بصفة خاصّة في موقف بعض المثقّفين من المرأة. فقد كانت المرأة هذا «الماء الفاتر» الذي يستطيع أن يغوص فيه، فجلّ المثقّفين لا يحبّذون المرأة المتطرّفة في أفكارها وآرائها ومواقفها. فقد رفض بهاء الطّالب الجامعي والشّيوعي سلوك لينا فيّاض إذ يرى أنّها تتجاوز بكثير العادات والتقاليد والمعهود عامة.

في حين نرى عادلا في «المنعرج» وساميا في «أصابعنا التي تحترق» وكريم الناصري في «الوشم» وفياضا في «الثلج يأتي من النافذة» لا يجدون الرّاحة والطمأنينة الا في هذه المرأة الشرقيّة الجديدة التي أخذت شيئا من ثقافة الغرب وطريقة حياته وحافظت على جوهر ما في الشّرق وهو المحافظة وهكذا يجد فيها المثقف هذه القنطرة التي تصل بالغرب وتربط بالشرق كما تجسّمت أيضا في موقف المثقّف من الغرب، فهو من ناحية يتبنّى القضايا التي كان الغرب في وقت ما يطرحها على نفسه ثم حققها كقضيّة الحريّة وقضيّة الجنس اللتين تطرحان قضايا الدّيمقراطيّة والعدالة الاجتماعية والحريّة الذّاتية ولكنّه لا يقبل أن ينصهر في الغرب ويذوب فيه ويتّخذه مثالا يحتذى أو نمطا

أنموذجيّا، باحثا عن بديل من عنده لكنّه لا يجده.

والمثقّف السّعيد هو ذاك الذي استطاع أن ينجز هذه المهمّة التوفيقية شأن عادل وسامي ولكنّ أغلب المثقّفين نراهم يسعون إلى الانجاز ولكنّهم لا يفلحون فتكون المأساة والأزمة شأن منصور عبد السّلام الذي رغم تشبّهه بالغرب لم يستطع أن يغامر. فثمّة شيء يناديه من الدّاخل ويبعده عن المجازفة، فظلّ بين المرأة الشرقيّة المحافظة وبين المرأة الأروبيّة المتحرّرة من المركّبات وبين الشّرق وتقاليده وتخلّفه وبين الغرب بتطوره وتفوّقه، يرفض هذا وذاك عاجزا عن صنع «قنطرته» فكانت مأساته المريرة.

أمّا السّمة الثّانية فنحدّدها من خلال علاقة إيديولوجيّة المثقّف بالواقع والواقع بالنّسبة له واقعان : الواقع العربي والواقع الأروبي.

فمما لا شك فيه أنّه لا يمكن أن نتحدّث عن قطيعة بين العالم الرّوائي والعالم الواقع أي بين إيديولوجيّة المثقّف وبين واقعه المادي الذي يحيط به. بل على العكس، فلقد أكّدنا في الفصول السّابقة تفكير المثقّف في واقعه ولكن هل هذه العلاقة مجرد انعكاس لهذا الواقع ؟ وهل أنّ ايديولوجيّة المثقّف في الرّواية هي إيديولوجيّة الواقع ؟

إنّ الايديولوجيا تقود الواقع ولا تعكسه وقد لاحظنا أنّ كل المثقّفين يلحّون على التغيير إلحاحا. فهم إذن يرفضون السّائد. فقد رفضت لينا فيّاض واقع المرأة العربيّة ورفض عبد المقصود العلاقة الظالمة بين الاقطاعي والفلاح ورأى سعيد مهران ضرورة

تغيير القيم التي تدافع عن الظّالم والمتنكّر وتذمّر قاسم من الواقع الاجتماعي الذي طحن الذّات الفرديّة ورفض منصور عبد السّلام واقعه جملة وهكذا دواليك.

إنّ الايديولوجيا متقدمة على الواقع العربي بكثير فهي إذن ايديولوجيا متجاوزة وهي حقيقة تؤكّدها تلك الأزمة الحادّة التي عاشها المثقّف وهي أزمة أساسها ذلك النّشاز بين الواقع والحلم وبين الآني والآتي وبين المنجز والمشروع. ومع ذلك فإن الايديولوجيا متخلفة إزاء الواقع الأوروبي الذي يقف أمام المثقّف. ألا يقتبس المثقّف العربي قضاياه من الواقع الأوروبي غربا وشرقا وهو يريد أن يدخل العالميّة من بابها الكبير ؟

فالديمقراطيّة والحريّة الذّاتية والاشتراكيّة الماركسيّة، أليست كلها مفاهيم غربيّة ؟

فحتّى الموقف النقدي تجاه الغرب ليس موقفا خلّاقا لغياب المشروع الحضاري. وهكذا يمكن القول إن فكر المثقّف فكر متجاوز ومتخلّف في نفس الوقت (693) وتلك هي الثّنائية التي مزّقت المثقّف أيضا.

توفيق، تجاوز، تخلّف، تلك هي السّمات الأساسيّة التي يخضع لها فكر المثقّف من خلال الرّواية العربيّة المعاصرة.

---

(693) راجع عبد الله العروي الايديولوجيا العربيّة المعاصرة، فرانسوا ماسبيرو (1973) ص 212

الخاتمة

لقد حاولنا تحديد شخص المثقّف العربي في هذه الحقبة التّاريخيّة المتأخّرة من عصرنا الحديث كما تراءى لنا من خلال عدد من الرّوايات كنّا قد اخترناها، فرسمنا عددا من الصّور التي تجسمه على مستوى القاعدة المادية التي ساهمت في تكوينه وعلى مستوى الأفكار والانتماءات السياسيّة. وقد لاحظنا الصلة الوثيقة بين الظّروف الاجتماعية التي عاش فيها وما تبنّاه من ثقافة أثناء مرحلة التّكوين.

وهذه الصّور ــ مهما تنوّعت ــ لا تخرج عن صورة كبرى واحدة، هي صورة المثقّف العربي الحديث تكوينا، وقضية ومواقف أيضا.

إنّه ذاك المثقّف العربي الذي عاش في الرّيف أو في المدينة، ذاك الذي أحاطت به ظروف اجتماعية صعبة هيأته لكي يصبح شخصا ما اطمأن اطمئنانا كاملا ولا عرف الراحة والهدوء.

ولئن وجد أحيانا في التّنظيم السياسي القناة التي من خلالها يعبّر عن رغبته في التغيير والمتنفس لما يحس به من كبت،

متمسكا بقضيته الأساسيّة وهي قضيّة الحريّة ومعتقدا أنها دواء علته ولا شفاء بدونها، فقد ظلّ يجري وراء سراب ولا يجني الا التعب، فكان صاحب قضية ولم يكن صاحب مواقف.

ذلك أنّ موقفه كثيرا ما يكون وجها من قضيته أو أداة من أدوات التعبير عنها. فيوم ينفك الحصار ويخرج المثقّف من أزمته سيكون قادرا على اتخاذ مواقف مجرّدة. ويوم يجد حلا لقضيّة الحريّة نهائيا سيكون مهيّأ لمشاهدة العالم المحيط بعين صافية ويسقط القناع وتتخذ المواقف حجمها الطبيعي.

بيد أنّ قيمة الحريّة وهي قيمة أساسيّة، قيمة غربية أساسا. طرحها الغرب على نفسه منذ قبيل الثورة الفرنسيّة. وقد أحس بها المثقّفون العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر لكنها ازدادت إلحاحا في الرّواية العربيّة في هذه الفترة الزمنيّة الدقيقة فهل ذلك يعني أنّ القضيّة لم تحسم بعد ؟

ومع ذلك فإنّ هذه القضايا الأساسيّة التي حاولنا إبرازها محدّدين موقف المثقّف منها في الرّواية العربيّة المعاصرة لها بنوع الثقافة التي منها نهل المثقّف فرسمت جانبا من صورته، ارتباط وثيق. إنّ حداثة هذه القضايا تنبع إذن من حداثة.. ثقافة المثقف ذاتها.

لقد مضى عهد كان فيه المثقّف يطرح على نفسه قضيّة التحرير الوطني ومقاومة الاستعمار، والتشبث بالقيم الدينيّة والحنين إلى الماضي. فالواقع الاجتماعي العربيّ كما يبدو لنا من خلال العالم الرّوائي، واقع حديث في مكوّناته الثقافيّة وفي

مشاكله، فلعلّه إلى حدّ بعيد يوازي الواقع الاجتماعي الحقيقي إذ خرجت المجتمعات العربية منذ زمن بدأ يتباعد من مرحلة الاستعمار المباشر وعرفت استقلالها السياسي، فعوّض مفهوم التنمية الشاملة مفهوم النّهضة الذي ساد الفكر العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر.

والخروج من مرحلة الاستعمار المباشر لا يعني حلا لمسألة الحرّية بمفهومها الشامل، فاذا كانت هذه المرحلة قد أعطت مفهوما يكاد يكون موحّدا لمعنى الحرّية فإنّ المرحلة اللاحقة فرّعت هذه القضية وعمقتها فأصبحت عند المثقف همّه الذي يعاوده في كلّ مرّة.

وإذا كان الغرب زمن اتصاله المباشر بالمجتمع العربي نحت مجموعة من المثقفين المرتمين بكلّ شراهة في أحضان الثّقافة الغربيّة وهم في ذلك أشبه بالأطفال المتبنّين إذ لا يكتفون بمعرفة هذه الثقافة ورجالها وانما يتجاوزون الأمر إلى حدّ تقمّص ثقافة المستعمر وتبنّيها (694) فانه أزّم العلاقة وعمّق المشكليّة حين أخرج معداته بدون أن يعلن القطيعة، ذلك أنّ المثقّف ليس قادرا على تغيير قبلته وهو يطرح مشاكله ويحاول تحديد نفسه. فالغرب يظل دائما هذا الكائن الحتمي الذي يفرض نفسه على المثقف وعلى كل مواقفه. ولكن «القبلة» أصبحت مصدر حيرة وشكوك.

فالمثقّف المأزوم في حريّته والعاجز عن إيجاد حل لأزمته لا

---

(694) فرانز فانون ــ المعذبون في الأرض ــ ص 151

يمكن أنَ يكون إيجابيا في كل ما يطرح من مسائل، فجاءت ثورته فاشلة وكان سلبيا تجاه الغرب والمرأة والجنس وحتى تجاه نفسه أيضا إذ شكّك في قيمته وفي دوره الاجتماعي.

فمن خلال أزمته طرح إذن مسائله. فجاء الطرح مغرقا في الذّاتية.

إنّ الواقع نعيشه ولكن الأدب نتخيله والعلاقة بين المعيش والمتخَيّل صعبة التحديد. ومع ذلك حاولنا أن نبرز في هذا البحث مدى تقدّم فن الرّواية العربية على الواقع الذي منه نبع.

فموضوع المثقّف من خلال الرّواية، من باب الايديولوجيا. إذ يعكس ثقافة الأديب ومواقفه من الاطار الاجتماعي الذي فيه يعيش وتصوراته المستقبلية أيضا.

لكن الايديولوجيا ترفض الكائن وتعلن ما سيكون وقد جمع شخص المثقف من خلال هذه الرّوايات بين ما هو كائن وما يكون، قدماه على الأرض الصلبة ورأسه مشرئبّ إلى السّماء، يستمرىء الواقع المرير ويحلم بالمستقبل الرائع، وتلك هي الأزمة.

وإن كان لهذا البحث أهمية فهي المساهمة في إبراز قدرة الابداع الرّوائي على تمثّل قضايانا المعاصرة ومدى وضوح الأطروحات الفكريّة من خلال العمل الفنّي. ومسألة المثقّف قضية وأطروحة في آن وصلة القضيّة بالأطروحة كصلة المعيش الكائن بما سيكون.

قائمة المصادر مرتّبة حسب الطبعات المستعملة

ــ أنا أحيا ــ ليلى بعلبكى دار مجلة شعر ط 2 1963.

ــ أصابعنا التي تحترق ــ سهيل إدريس ــ دار الآداب ط 2 1967.

ــ الأشجار واغتيال مرزوق ــ عبد الرحمان منيف ــ دار العودة بيروت 1973.

ــ بيروت 75 ــ غادة السمان ــ دار الآداب 1975.

ــ الفلاح ــ عبد الرحمان الشرقاوي ــ مؤسّسات بن عبد الله 1975.

ــ حبيبتي ميليشيا ــ اتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين 1976.

ــ الثلج يأتي من النافذة ــ حنا مينه ــ دار الآداب ط 2 1977.

ــ الوشم ــ مجيد عبد الرحمان الرّبيعي ــ دار الطليعة لبنان 1978.

ــ موسم الهجرة إلى الشمال ــ الطيب صالح ــ دار الجنوب للنشر 1979.

ــ الطيبون ــ مبارك ربيع ــ دار الكتاب الدّار البيضاء ط 2 1980.
ــ المنعرج ــ مصطفى الفارسي ــ الدار التونسية للنشر 1980.
ــ اللّص والكلاب ــ نجيب محفوظ ــ دار مصر للطباعة د.ت.

قائمة المراجع المستعملة

1) المقالات مرتّبة حسب تواريخ صدورها

ــ الشهادة في أصابعنا التي تحترق ــ مطاع صفدي ــ الآداب عدد 10 س 1962

ــ المأساة الوجودية في اللّص والكلاب أياد ملحم ــ الآداب عدد 10 س 1962

ــ أزمة المثقّف الثّوري في الوطن العربي د. أبو القاسم سعد الله ــ الآداب عدد 4 ــ 1966

ــ علاقة رشيد رضا مع التّونسيين ــ منصف الشنّوفي ــ حوليّات الجامعة التونسية عدد 4 ــ 1967

ــ سمات المثقّف الثّوري ــ عزيز السّيد جاسم ــ الآداب عدد 7 ــ 1968

ــ آثار هزيمة حزيران في القصّة العربيّة القصيرة ــ الآداب عدد 10 ــ 1969

ــ الوشم رواية السّقوط السّياسي والاحباط ــ الآداب عدد 17 ــ 18

ـــ اغتراب المثقّف العربي حليم بركات، سلمى الجيوسي، فيصل درّاج ـــ المستقبل العربي عدد 7 ـــ 1978
ـــ الواقع والمتخيّل في الرّواية العربية ـــ سعيد علّوش ـــ الآداب 2 /3 /1980.
ـــ التاريخ والفن والدلالة في ثلاث روايات مصرية ـــ محمود أمين العالم الآداب 1980
ـــ حوار مفتوح مع الكتاب الأردنيّين ـــ الأقلام عدد 12 ـــ 1980
ـــ شهادة في تجربة روائيّة ـــ سهيل إدريس الآداب 1980/3/2
ـــ مغزى الموت في أدب الطّيب صالح ـــ عبد اللّه ابراهيم ـــ الطليعة الأدبية عدد 1980/6/2
ـــ لقاء مع الأديب عبد الحرمان منيف عدد 7 الثقافة ـــ 1980
ـــ صورة المرأة في روايات حنّا مينه ـــ ابراهيم السّعافين ـــ الأقلام عدد 9 حزيران 1980
ـــ تجربة نقدية : موسم الهجرة إلى الشّمال سيزا قاسم فصول عدد 2 ـــ 1981
ـــ قضيّة التّراث والانبعاث الحضاري عبد الله العروي الفكر العربي المعاصر عدد 12 آيار 1981
ـــ العقل العربي والتّوجه المستقبلي ـــ فؤاد زكريا ـــ الفكر العربي المعاصر عدد 12 ـــ 1981

2) الكتب مرتّبة حسب تواريخ الطّبعات المستعملة

— المنجد في اللّغة والآداب والعلوم — المطبعة الكاثوليكية — 1956

— دراسات في الأدب العربي المعاصر — يوسف الشّاروني — الهيئة المصرية للطّباعة والتّأليف والنّشر 1964

— المنتمي : دراسة في أدب نجيب محفوظ — غالي شكرى — دار المعارف 1969

— المعذبون في الأرض — فرانز فانون — ماسيرو 1969

— الماركسية والعلوم الانسانية : لوسيان ڤولدمان — ڤاليمار 1970

— الرّوائي والأرض — عبد المحسن طه بدر — الهيئة المصرية العامّة للتّأليف والنّشر 1971

— أزمة الجنس في القضية العربية — غالي شكري — الهيئة المصرية العامّة للتّأليف والنشر 1971

— أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك خير الدّين باشا — الدّار التونسية للنّشر 1972

— لعبة الحلم والواقع : دراسة في أدب توفيق الحكيم — جورج طرابيشي — دار الطليعة ص 2 — 1972

ـــ الايديولوجيا العربية المعاصرة ـــ عبد اللّه العروي ـــ ماسبيرو 1973
ـــ قرامشي ـــ أنطونيو، بوزوليني، ترجمة سمير كرم، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر بيروت 1977
ـــ شيء عن الوشم ـــ الوشم ـــ عبد العزيز السّيد جاسم ـــ الدّار العربية للكتاب 1977
ـــ غادة السّمان بلا أجنحة ـــ غالي شكري ـــ دار الطّليعة للطّباعة والنّشر بيروت 1977
ـــ الوشم، رواية عبد الرّحمان مجيد الرّبيعي والقصّة العراقية الحديثة ـــ ماتيلدا جالباردى ـــ دار الطّليعة بيروت 1978
ـــ أزمة المثقّفين العرب ـــ عبد اللّه العروي ترجمة ذوقان قرقوط المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر 1978
ـــ لاروس (1978)
ـــ الثّابت والمتحوّل ـــ موسم الهجرة إلى الشّمال توفيق بكّار ـــ دار الجنوب للنّشر بتونس 1979
ـــ عودة الرّوح ـــ توفيق الحكيم ـــ المطبعة النموذجية ـــ د ـــ ت.

تراجم المؤلّفين

1 ـــ إدريس (سهيل) :

ولد سنة 1923 ـــ زاول دراسته بمعهد «المقاصد» تحصّل سنة 1948 على ثلاث شهائد من معهد الآداب الشّرقية ـــ امتهن الصّحافة ـــ تحصّل على دكتوراه الدّولة سنة 1952 عن موضوع «الآثار الفرنسيّة في الرّواية العربيّة» الى سنة 1940 كما تحصّل أيضا على دبلوم المعهد الأعلى للصّحافة ـــ أسّس مجلّة الآداب سنة 1953 (مرجع : Vincent Monteil : Anthologie Bilingue de la Littérature Arabe Contemporaine Beyrouth Imprimerie Catholique 1961 P 31.)

2 ـــ بعلبكي (ليلى) :

ولدت سنة 1936 في لبنان ـــ شيعيّة وتلميذة للمقاصد. درست في معهد الآداب الشّرقيّة بجامعة القدّيس يوحنّا بيروت ـــ عملت مستكتبة بالبرلمان اللّبناني ـــ حوكمت من أجل

مجموعتها القصصيّة التي نشرت سَنة 1963 وحكم عليها بعدم سماع الدّعوى (مرجع : مجلّة فائزة عدد 52 (1966) ص 46 — 49).

3 — ربيع (مبارك) :

من مواليد سنة 1935 بضاحية الدّار البيضاء — اشتغل معلّما منذ سنة 1952 ثمّ عاد الى الدّراسة الجامعيّة وأحرز الاَجازة في الفلسفة — أحرز جائزة القصّة لاتّحاد أدباء المغرب لسنة 1965 كما أحرزت قصّته «الطيبون» جائزة المغرب العربي للرّواية والقصّة القصيرة (1972) (مرجع : ملتقى القصّاصين المغاربة — الحمّامات — المركز الثّقافي الدّولي — 1968 ص 117.

4 — الربيعي (عبد الرّحمان مجيد) :

ولد سنة 1939 في مدينة النّاصريّة بالعراق — درس في معهد الفنون الجميلة حيث أحرز دبلوم التخرّج في الرّسم وبعد انقطاعه عن الدّراسة واشتغاله بالتّعليم في النّاصريّة واصل دراسته من جديد في قسم الرّسم بدأ حياته الادبيّة كاتبا صحفيّا وبالذّات ناقدا وكاتبا لقصائد شعريّة وقصص نشرتها صحف ومجلّات عراقيّة وعربيّة — مجموعته القصصيّة الأولى «السيف والسّفينة» وقد صدرت عام 1966 — من آثاره «الظل في الرّأس — بيروت 1967 — وجوه من رحلة التّعب — بغداد

1969 ــ المواسم الأخرى (بيروت 1970) عيون في الحلم (دمشق 1974) ذاكرة المدينة (بغداد 1975).

روايته الأولى الوشم (بيروت 1972) وبعدها نشر «الأنهار» (بيروت 1974) ثمّ «القمر والأنوار» (مرجع : الوشم : رواية عبد الرّحمان مجيد الرّبيعي والقصّة العراقيّة الحديثة ــ ماتيلدا جالياردي ــ دار الطليعة بيروت).

5 ــ السمّان (غادة) :

ولدت سنة 1940 في سورية ــ عاشت يتيمة الأم درست الطبّ ثمّ الأدب الانقليزي ــ امتهنت الصّحافة ثمّ معيدة بالجامعة ــ بدأت الكتابة باللّغة الفرنسيّة ولكنّها سرعان ما تركت الفرنسيّة لتكتب العربيّة ــ اشتهرت بكتابة القصّة القصيرة تعتبر رواية «بيروت 75» أول رواية لها (مرجع Evelyse Accad : veil of shame, sherbrooke, éd.naaman, 1978 P 113)

6 ــ الشّرقاوي (عبد الرّحمان) :

ولد سنة 1920 في قرية من قرى المانوفية ــ متحصّل على الاجازة في الحقوق من جامعة القاهرة ــ اشتغل محاميا من سنة 1943 إلى سنة 1945 ــ أصبح منذ 1956 صحفيّا محترفا. تولّى رئاسة تحرير مجلّة روز اليوسف ــ ثمّ أصبح مديرا لمؤسّسة روز اليوسف للنّشر.

ألّف مجموعة من الرّوايات والمسرحيّات (مرجع معهد الآداب العربيّة عدد 135 (1975) ص 1)

7 ـــ صالح (الطيّب) :

روائي مبدع من ألمع وجوه القصّة العربيّة اليوم ـــ ولد سنة 1929 باحدى القرى في شمال السّودان تخرّج من جامعة لندن في الشؤون الدّوليّة ـــ أشرف على قسم الدراما في الاذاعة البريطانيّة.

(راجع : موسم الهجرة الى الشّمال سلسلة عيون المعاصرة (الغلاف)

8 ـــ الفارسي (مصطفى) :

ولد بصفاقس (تونس) سنة 1931 ـــ محرز على الاجازة في الآداب العربيّة منذ سنة 1954 ـــ اشتغل بالاذاعة وعيّن مديرا عامّا للشّركة التّونسيّة للانتاج السّنمائي والتّنمية والتّوزيع سنة 1962 ـــ عضو مؤسّس لاتّحاد الكتّاب التّونسيين ـــ صدرت له بعض المسرحيّات والمجموعات القصصيّة ـــ أهم مؤلّفاته رواية «المنعرج».

9 ـــ فيّاض (توفيق) :

ولد في حيفا سنة 1939 وعاش في قرية مقيبلة حيث زاول تعليمه الابتدائي وفي النّاصرة واصل تعليمه الثانوي لكنّه عاد

سنة 1960 الى مقيبلة حيث عمل فلّاحا وفي سنة 1964 سافر الى تل أبيب ومارس مهنا مختلفة ثمّ سافر سنة 1970 الى حيفا حيث سجن وفي سنة 1974 هاجر الى بيروت — عضو حركة فتح.

أصدر ثلاث روايات ومجموعتين قصصيتين ومسرحيّة واحدة (مرجع : مجلّة الموقف الأدبي عدد 80 ديسمبر 1977 ص 115 — 121).

10 — محفوظ (نجيب) :

من أشهر أعلام الرّواية العربيّة المعاصرة — ولد بالقاهرة سنة 1912 — تحصّل سنة 1934 على الاجازة في الفلسفة من جامعة القاهرة — اشتغل عدّة وظائف حكوميّة وأحيل على التّقاعد منذ سنة 1972. ألّف عددا هامّا من الرّوايات أشهرها الثلاثيّة : اللّص والكلاب، السمّان والخريف، ثرثرة فوق النيل أولاد حارتنا...

(مرجع : الأب ج جوميه — ثلاثية نجيب محفوظ ترجمة الدكتور نظمي لوقا — مكتبة مصر 1974)

11 — منيف (عبد الرّحمان) :

ولد سنة 1933 بعمّان من أب نجدى وأمّ عراقيّة — قضّى طفولته بالأردن وكان منذ الصّغر ينتقل بين العراق والسّعوديّة

والأردن ـــ يقيم الآن بالعراق ويرأس تحرير مجلّة «النّفط والتّنمية» وهو أيضا مستشار اقتصادي.

أهم رواياته «الأشجار أو اغتيال مرزوق» قصّة حبّ مجوسيّة، شرق المتوسّط ـــ حين تركنا الجسر النهايات سباق المسافات الطويلة (مرجع لقاء مع الأديب عبد الرّحمان منيف مجلّة الثّقافة (السّورية) عدد 7 ـــ 1980)

12 ـــ مينة (حنّا) :

ولد سنة 1924 من عائلة فقيرة جدّا في اللاذقيّة، ظلّ في طفولته متنقلّا مع أسرته بين المدينة والرّيف تحصّل على الشّهادة الابتدائيّة، وتقلّب في مهن متعدّدة منذ صغره إذ هو الذّكر الوحيد في العائلة فعمل مستخدما في بقالية ثم مساعدا لصيدلي وصانعا في دكّان حلاق ـــ دخل السّجن بسبب مشاركته في مظاهرة تطالب بالاستقلال ـــ هاجر الى بيروت بحثا عن العمل وفي سنة 1947 ينتقل الى دمشق محرّرا في جريدة «الانشاء» التي كان يراسلها. عضو مؤسّس في رابطة الكتّاب السّوريين ثمّ في رابطة الكتّاب العرب.

من رواياته : المصابيح الزّرق ـــ الشّراع والعاصفة والثّلج يأتي من النّافذة (مرجع : مقدّمة رواية الشّراع والعاصفة ـــ دار الآداب بيروت ط 3 1979).

الفهرس



سحب من هذا الكتاب 5.300 نسخة في طبعته الأولى

شركة أوربيس للطباعة والنشر. تونس . الهاتف 700 501

موافقات

هذه السلسلة حضارية ثقافية. لا تطال المجال العقدي والفقهي فلهما أهلهما، بل تنطلق من القضايا الراهنة، في المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي وتثير المسائل الحضارية الشائكة. وهي تكتفي بالإثارة دون فرض الحلول وتسطير سبل النجاة فهي تطمح إلى أن تعد للمستقبل وهو يستدعي منا الكفاءة والطاقة على مواجهة أنفسنا لترويضها على أن تنحت وجودها في الوضع الملائم والناجع

كمال عمران

1		051	01	93

ISBN - 9973 - 12 - 140 - 6
9973 - 12 - 250 - X